

# سوانح مولانا رام

یعنی

مولانا رام کی زندگی و خدمات کا تذکرہ

۱۹۱

شہنوی و نیز دیگر تصنیفات پر  
مفصل تبصرہ

شمس العظمیٰ مولانا شبلی نعمانی

حسب فرمایش

دارالاشاعت کراچی  
مطبع انتظامی کراچی

CHECKED 1988

# گزارش

دارالاشاعت کا پتور کے سلسلہ مطبوعات کی یہ دوسری کتاب ہے، جو نہایت پسند ناظرین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے۔ کاغذ کی عمدگی، کتابت و طباعت کی خوبی، صحت کا اہتمام، یہ وہ اوصاف ہیں جو دارالاشاعت کی مطبوعہ کتابوں کا ماہ الامتياز ہیں۔ یہ اوصاف اپنی پوری شان کے ساتھ سوانح عمری مولانا روم کے طبع ہذا میں نظر آ رہے ہیں۔

چونکہ سوانح عمری کے تمام رائج الوقت نسخے اغلاط سے لبریز ہیں اسلئے بڑی کوشش سے طبع اول کا ایک نسخہ (جو مصنف کی زیر نگرانی شائع ہوا تھا) تلاش کر کے طبع ہذا کا اُس سے مقابلہ کر لیا گیا ہے، اور تمام اختلافات مرتب کر کے شروع کتاب میں شامل کر دیے گئے ہیں۔

زمانہ کے ساتھ ساتھ صاحب ذوق ناظرین کا مذاق بھی بدل رہا ہے، اس واسطے کتاب کی ایسی تقطیع رکھی گئی ہے جو موزوں، نظر کش اور مطالعہ کے وقت سہولت بخش ہو سکتی ہے۔

طبع ہذا کے کچھ نسخے معمولی کاغذ پر بھی چھپوا لئے گئے ہیں تاکہ عام ناظرین بھی آسانی سے خرید سکیں۔

ناظم  
دارالاشاعت، کانپور

نومبر ۱۹۳۳ء

# فہرست اختلافات

صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول	صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول
۱	۱۱	مولانا روم	مولانا	۰	۰	نفس کشیدہ سے	نفس کشیدہ سے
۲	۱۱	آزبقی	آزبقی	۲۰	۱۴	شکایت کی	شکایت شروع کی
۳	۱۲	خوارزم	خوارزم شاہ	۲۲	۴	شمس تبریز	شمس تبریز
۴	۱۲	صاحب کو	صاحب کو یہ	۲۲	۹	غیوبیت	غیوبت
۵	حاشیہ	بلخ تشریف	بلخ سے تشریف	۲۲	۱۰	حالت بدلدی	حالت بالکل بدلدی
۸	۷	میں پیدا	میں ہیں پیدا	۲۳	۸	(صفحہ ۱۵۲)	(صفحہ ۱۵۲)
۹	۶	ابن جبیر	ابن جبیر (غلط)	۲۵	۳	دین بروید	دین گروید
۱۰	۱۵	”	”	۲۶	۱	اہل فساد	اہل فساد
۱۰	۶	بود و در رسہ	بود و در رسہ	۲۶	۵	ہمی ذاتیم	ہمی دانیم
۱۲	حاشیہ	”	نفس تبریز کی ملاقات	”	۱۳	ہوسکتا	ہوسکتا تو
۱۰	۹	نے کہا کہ	نے کہا	۲۷	۲	۶۶۲ھ	۶۶۲ھ
۱۳	”	”	”	۲۸	۱۵	بوعلی	بوعلی
”	۵	کیا جانو	کیا جانو	”	”	بوعلی	بوعلی
۱۸	۱۳	شان وادرفت	شان وادرفت	۲۹	۶	اور یہ دعا	اور
۲۰	۱۲	لئے آئے تھے تو	لئے آئے تھے تو حضرت	۳۷	۳	بھی اسکی	اسکی بھی

صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول	صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول
۳۷	۴	والے	والے	۷۶	۷	ہوتے جاتے	ہوتے
۵	۵	تاکہ اس سے	تاکہ اس سے	۷۷	۲	علی مسائل	مسائل علی
۴۰	۴	برسوں رہے	برسوں ساتھ ہے	۷۸	۱۱	اور	اور
۷۸	حاشیہ	ریاضت شاقہ	ریاضات شاقہ	۸۶	۹	جامعیت	جامعیت میں
۱۰	۱۰	کہ وہ	کہ وہ لوگ	۱۰	۱۰	درمیان	بیچ
۴۴	۲	مولانا نے	مولانا	۱۵	۱۵	حب وطن	حب الوطن
۵۲	۱۴	سپہ سالار صفحہ ۳۱	سپہ سالار صفحہ ۳۱	۸۸	۱	اکثر وہ	وہ اکثر
۱۱	۱۱	اول تو	اولاً تو	۶	۶	بظاہر قیاس	بظاہر قیاس یہ
۵۳	۱	غزلوں پر	غزلوں پر جو	۸۹	۱۶	چیز	چیز
۵۵	۴	مذاحی (مجمع مذاحی)	مذاحی	۹۰	۱۰	سے کہ اشیا میں	یہ ممکن ہو کہ اشیا میں
۵۷	۷	بنک	بنک	۷	۱۶	اور یہ لازم آئے گا	تو محال
۶۱	۶	خاص	خاص خاص	۹۱	۱	خیالات	محالات
۶۲	۹	در غم نقش	در غم نقش	۷	۲	باطن	یا ظن
۶۵	۷	بیا ویزم	بیا ویزم	۹۲	۸	زیادہ	زیادہ تر
۷۸	۱۲	اوسمارار	اوشمارا	۹۵	۸	چوں بود	بود چوں
۹۸	حاشیہ	تصنیف	سبب تصنیف	۱۴	۱۴	بیاد	بیاد
۷۰	۸	دفتر میں تحریر	دفتر میں	۱۱۳	۱۲	روک نہیں سکتا	نہیں روک سکتا
۷۳	۵	کئی جلدوں	۶ جلدوں	۱۱۳	۷	باید پدید	ناید پدید



صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول	صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول
۱۱۵	۱۰	چیز ہذا	چیز ہذا	۱۵۳	۸	ہوئی ہے	ہوئی ہے
۱۱۶	۱۰	میں	میں	۱۵۴	۶	گاہ و دگر	گاہ و دگر
۱۱۷	۱۶	زادست	زادست	۱۵۵	۱۲	نگر	نگر
۱۱۸	۱۱	کف	کف	۱۵۶	۷	جواب یہ	جواب یہ
۱۱۹	۷	ہوتا ہے	ہوتا ہے	۱۵۷	۱۰	خواہی تو را د	خواہی تو را د
۱۲۰	۱۲	بُعد ہوتا جاتا	بُعد ہوتا جاتا	۱۵۸	۱	مرا م	مرا م
۱۲۱	۲	سے کسی	سے کسی	۱۵۹	۴	کسی ملازم	کسی ملازم
۱۲۲	۲	مسکد تے	مسکد تے	۱۶۰	۱۳	کچھ ہوتا	کچھ ہوتا
۱۲۳	۱۰	بستش	بستش	۱۶۱	۵	دست شد	دست شد
۱۲۴	۱۱	استاقیل	استاقیل	۱۶۲	۱۰	دریاد	دریاد
۱۲۵	۱۳	کرد جرج	کرد جرج	۱۶۳	۱۲	تو خود	تو خود
۱۲۶	۱۴	زند	زند	۱۶۴	۲	دعویٰ ہے کہ	دعویٰ ہے کہ
۱۲۷	۱۰	میں قدرت	میں قدرت	۱۶۵	۸	راکھ	راکھ
۱۲۸	۱۴	سمجھنا چاہیئے	سمجھنا چاہیئے	۱۶۶	۱۳	پس	پس
۱۲۹	۳	تاجت	تاجت	۱۶۷	۱۵	راہ	راہ
۱۳۰	۱۱	بھی پیدا	بھی پیدا	۱۶۸	۱	مقامات سلوک	مقامات سلوک
۱۳۱	۱۲	یا جمادات	یا جمادات	۱۶۹	۱۱	تازہ رہر	تازہ رہر
۱۳۲	۳	کسی چیز	کسی چیز	۱۷۰	۸	ایم	ایم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## وسایچہ

حامداً و مصلیاً

مشکل حکایتیں کہ ہر ذرہ عین اوست امانی تو اس کہ اشارت پر دکنند  
سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے تین حصے (علم الکلام - الکلام - الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہے وہ فقر و تصوف ہے اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلے میں ان کو داخل کرنا اور اس حیثیت سے ان کی سوانح عمری لکھنا لوگوں کو موجب تعجب ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اس طرح تشریح کی جائے اور اس کے حقائق و معارف اس طرح بتائے جائیں کہ خود بخود دل نشین ہو جائیں۔ مولانا روم نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے مشکل سے اسکی نظیر مل سکتی ہے اس لئے انکو زمرہ متکلمین سے خارج کرنا سخت نا انصافی ہے۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۖ هُوَ غَنَمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعَمَ النَّصِيرِ

## نام و نسب۔ ولادت و تعلیم و تربیت

محمد نام۔ جلال الدین لقب۔ عرف مولانا سے روم حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اولاد میں تھے۔ جو اہر مضمیہ میں سلسلہ نسب اسطرح بیان کیا ہے۔ محمد بن محمد بن محمد بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی بکر الصدیقؓ۔ اس روایت کی رو سے حسین لمخی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے انکو دادا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے حسین بہت بڑے صوفی اور صاحب حال تھے۔ سلاطین و اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی ان سے شادی کر دی تھی۔ بہار الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے، اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ بہار الدین کا ماموں اور مولانا کا نانا تھا۔

مولانا کے والد کا لقب بہار الدین اور بلخ وطن تھا۔ علم و فضل میں کتنا سے روزگار

۱۵ مدینۃ العلم آ رہی

۱۶ محمد خوارزم سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا اقتدار فرما رہا تھا خراسان کے ایک تمام ایران بلاد انہر کا شہزادہ عراق تک اس کے زیر اثر تھا۔ بغیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو شاکر اسکے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے اس ارادے سے بغداد کو روانہ ہوا لیکن راہ میں مقتدر برت پڑی کہ واپس آیا۔ ۶۱۶ھ میں چنگیز خانوں سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں ۶۱۸ھ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرہ دولت شاہ مکر قندی۔

گئے جاتے تھے۔ خراسان کے تمام دور و دراز مقامات سے انہی کے ہاں فقے آتے تھے۔ بیت المال سے کچھ درزیہ مقرر تھا اسی پر گذر اوقات تھی۔ وقف کی آمدنی سے مطلقاً متمتع نہیں ہوتے تھے، معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے تھے ظہر کے بعد حقائق اور اسرار بیان کرتے۔ پیر اور جمعہ کا دن عظیم کیلئے خاص تھا یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلے کا گل سرسبد تھا مسند آراء تھا۔ وہ بہاء الدین کے حلقہ گوشوں میں تھا اور اکثر ان کی خدمت میں حاضر ہوتا اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو ان سے بھی خاص عقیدت تھی۔ اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمراہ ہوتے۔ بہاء الدین اثنائے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں۔ امام صاحب کو ناگوار گذرنا، لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ نہ کہہ سکتے۔

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاء الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں دیوبالہ کا مجمع تھا۔ شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ ان کی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے۔ مامون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا

کو عید گاہیں جانیسے روک دیا تھا، جہانگیر نے اسی بنا پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا  
 بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھڑا دیکھ کر امام رازمی سے کہا کہ کس  
 غضب کا مجمع ہے۔ امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے، فرمایا ہاں  
 اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر مشکل پڑگی۔ خوارزم شاہ نے امام صاحب کے  
 اشارے سے خزانہ شاہی اور قلعہ کی کنجیاں بہاء الدین کے پاس بھیجیں اور کہا  
 بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیاں میرے پاس رہ گئی ہیں وہ بھی حاضر ہیں  
 مولانا بہاء الدین نے فرمایا کہ اچھا مجھے کو غلط کمکریاں سے چلا جاؤنگا مجھے کے  
 دن شہر سے نکلے میدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے۔ خوارزم شاہ  
 کو خبر ہوئی تو بہت پتچایا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی لیکن یہ اپنے ارادے  
 سے باز نہ آئے۔ راہ میں جہاں گزر ہوتا تھا تمام رُوسا و اُمرا زیارت کو آتے تھے  
 سنہ ۸۱۷ھ میں نیشاپور پہنچے، خواجہ فرید الدین عطار ان کے ملنے کو آئے اُس وقت  
 مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا خواجہ  
 صاحب نے شیخ بہاء الدین سے کہا کہ اس جوہر قابل سے غافل نہ ہونا یہ کہہ کر  
 اپنی مثنوی اسرار نامہ مولانا کو عنایت کی چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں  
 سلاطین روم کا ذکر جابجا آئیگا اور ان سلاطین میں سے اکثر دول کو مولانا سے

شیخ بہاء الدین کا بی بی شہناز

۱۷۰۰ء اور تمام تذکروں میں مذکور ہے لیکن سپہ سالار کے رسالہ میں اس کا مطبق ذکر نہیں۔

خاص تعلق رہا ہے، اس لئے مختصر طور پر اس سلسلے کا ذکر ضرور ہے۔ اس زمانے میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیائے کوچک پر قابض ہو گئی تھی، اور اس زمانے میں ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے۔ یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور چودہ حکمران ہوئے۔ اس سلسلے کا پہلا فرمانروا قتلش تھا جو طفل بک سلجوقی کا برادر عزاہد تھا۔ قتلش الپ ارسلان کے مقابلے میں باغی ہو کر ۴۵۶ھ میں مارا گیا۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اس وقت علاء الدین کی قبضہ تخت سلطنت پر نشین تھا، وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا اور اس کے حدود سلطنت بہت وسیع ہو گئے تھے ۶۳۴ھ میں مر گیا۔ اور اسکا بیٹا غیاث الدین کھنسر و بادشاہ ہوا، اسکے زمانے میں ۶۴۴ھ میں تاتاریوں نے ہمدانی تاجخو روم کا رخ کیا۔ غیاث الدین نے انکو روکنا چاہا لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا۔ ۶۵۶ھ میں وفات پائی۔ اس نے تین بیٹے چھوڑے علاء الدین، کیتبا و غزالدین کیا کاؤس۔ رکن الدین قلیج ارسلان علاء الدین کو خاص قوتیہ کی حکومت ملی۔ ۶۵۶ھ میں ہلاکو خاں کے بھائی ہنجو خاں سے ملنے کیلئے قونیہ سے چلا اور اسی سفر میں مر گیا۔ ہنجو خاں نے ہلاکو روم کو اُسکے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا اور یہ دونوں بھائی ہنجو خاں کے

خراج گزار رہے۔

غزالدین کیکاؤس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا۔ اسی زمانے میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا کیکاؤس بھاگ گیا اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اس کی بیوی خطیب کو ہاتھ پر اسلام لائی۔

۶۵۹ھ میں کیکاؤس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔ معین الدین پروانہ جس کا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئیگا۔ اسی رکن الدین کا حاجب اور دراصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ رکن الدین مولانا روم کا مرید خاص اور منہ بولا فرزند تھا۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے یہاں مدتوں قیام رہا، روزانہ شہر کے تمام امراء و سادات و علما ملاقات کو آتے تھے اور ان سے معارف و حقائق سنتے تھے۔ اتفاق سے انہی دنوں بادشاہ روم کی قباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے یہ لوگ مولانا بہاء الدین کے حلقہ درس میں شریک

۱۔ یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لئے گئے ہیں حبیب السیر اور ابن خلدون میں جا بجا اختلاف ہے لیکن میں ابن خلدون کو ترجیح دی ہوں۔ ابن خلدون فارسی نہ جانتے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو چارواک لکھتا ہے۔



ہو کر مولانا کے حلقہ گوش ہو گئے واپس جا کر علاء الدین سے تمام حالات بیان کئے وہ غالباً نہ مرید ہو گیا۔ شیخ بہاء الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام پہنچے ہوئے زنجان میں آئے زنجان سے آق شہر کا رخ کیا یہاں خاتون ملک سعید خرا الدین نے نہایت خلوص سے مہمانداری کے لوازم ادا کئے پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رخ کیا یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر اربعہ اربعہ کی تھی بہاء الدین نے اسی سن میں انکی شادی کر دی مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد  $\text{سنة ۷۲۳ھ}$  میں پیدا ہوئے۔ لارندہ سے شیخ بہاء الدین کیتقبا کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے۔ کیتقبا کو خبر ہوئی تو تمام ارکانِ دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے تزک و احتشام سے شہر میں لایا شہر نپاہ کے قریب پنچر علاء الدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پاساٹھ ساتھ آیا۔ مولانا کو ایک عالی شان مکان میں اتارا اور ہر قسم کے ضروریات و آرام کے سامان مہیا کئے۔ اکثر مولانا کے مکان پر آتا، اور فیض صحبت اٹھاتا۔

شیخ بہاء الدین نے جمعے کے دن ۱۸ ربیع الثانی  $\text{سنة ۷۲۵ھ}$  میں وفات پائی مولانا روم  $\text{سنة ۷۲۵ھ}$  میں بمقام بلخ پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی۔ شیخ بہاء الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پائے

کے فاضل تھے۔ مولانا کے والد نے مولانا کو انکی آغوش تربیت میں دیا وہ مولانا کے اتالیق بھی تھے اور اُستاد بھی۔ مولانا نے اکثر علوم و فنون انہی سے حاصل کئے۔ ۱۹ برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے۔ جب انکے والد نے انتقال کیا تو اسکے دوسرے سال یعنی ۶۲۹ھ میں جب انکی عمر ۲۵ برس کی تھی تکمیل فن کیلئے شام کا قصد کیا۔ اُس زمانے میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے، ابن جُبیر نے ۶۷۵ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑے بڑے دارالعلوم موجود تھے۔ حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابوالحسن کی تحریک سے ۶۹۵ھ میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کئے۔ چنانچہ اس زمانے سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بن گیا۔ مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالافتاء (بورڈنگ) میں قیام کیا۔ اس مدرسے کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے۔ انکا نام عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ ہے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث، حافظ، مؤرخ، فقیہ، کاتب، مفتی اور ادیب تھے۔ حلب کی تاریخ جو ادبوں نے لکھی ہے اُسکا

۱۵ مناقب العارفين صفحہ ۵۲  
 ۱۵ سفرنامہ ابن جُبیر ذکر دمشق  
 ۱۵ ابن خلکان ترجمہ قاضی باء الدین  
 ۱۵ سپہ سالار صفحہ ۳۹

ایک کڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ خلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی۔ طالب علمی ہی کے زمانہ میں عربیت، فقہ، حدیث اور تفسیر اور مقول میں کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے۔ دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسے میں رہ کر تحصیل کی۔ سپہ سالار نے ایک ضمیمی موقع پر لکھا ہے کہ ”وقتیکہ خداوندگار ما در دمشق بود مدرسہ برانہ در حجرہ کہ متکلم بودند“ لیکن ہم کو مدرسہ برانہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر ۴۷ برس کی تھی۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجے کی مہارت پیدا کی تھی۔ جو اہر مضیہ میں لکھا ہے کان عالماً بالمد اہب۔ واسع الفقه عالماً بالاختلاف و انواع العلوم خود ان کی شنوی ٹبری شہادت ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے۔ شنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں اشاعرہ یا ظاہر نوکی روایتیں ہیں، انبیاء کے قصص وہی نقل کئے ہیں جو عوام میں مشہور تھے

مقررہ سے انکو وہی نفرت ہے جو اشاعہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں :  
ہست این تاویل اہل اعتزال      واسے آن کس کو ندارد نوال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے، یہ  
خبر سکر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے مولانا اس وقت لارند میں تھے سید  
برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا اور اپنے آنیکی اطلاع دی مولانا اسی وقت روانہ  
ہوئے۔ قونیہ میں شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی دونوں نے ایک دوسرے کو گلے  
لگایا اور دیر تک دونوں پر بیخودی کی کیفیت رہی۔ افاقہ کے بعد سید نے مولانا  
کا امتحان لیا اور جب تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے  
اور یہ تمہارے والد کی امانت ہے جو میں تمکو دیتا ہوں، چنانچہ نو برس تک تقصی  
اور سلوک کی تعلیم دی، بعضوں کا بیان ہے کہ اسی زمانے میں مولانا انکے مرید پی  
ہو گئے چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات کو تفصیل لکھا ہے مولانا  
نے اپنی شتوی میں جابجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے جس طرح ایک مخلص  
مرید پیر کا نام لیتا ہے۔

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اتیک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا۔ علوم  
دینیہ کا درس دیتے تھے وعظا کہتے تھے فتوے لکھتے تھے سماع وغیرہ سے سخت احتراز  
کرتے تھے۔ انکی زندگی کا دوسرا دور درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع

ہوتا ہے جسکو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریزی کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے تذکروں اور تاریخوں میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

جو اہر مضمیہ جو علمائے حنفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے اس میں لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے تادمہ آس پا بیٹھے تھے، چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ اتفاقاً شمس تبریزی کسی طرف سے آئے اور سلام کر کے بیٹھ گئے۔ مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ (کتابوں کی طرف اشارہ کر کے) کیا ہے۔ مولانا نے کہا کہ یہ وہ چیز ہے جسکو تم نہیں جانتے۔ یہ کہنا تھا کہ دفعۃً تمام کتابوں میں آگ لگ گئی، مولانا نے کہا کہ یہ کیا ہے، شمس نے کہا کہ یہ وہ چیز ہے جسکو تم نہیں جانتے شمس تو یہ کہہ کر چلے گئے مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بار، مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ کر نکل کھڑے ہوئے اور ملک بھک خاک چھانتے پھرے لیکن شمس کا کہیں پتہ نہ لگا۔ کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا۔

زین العابدین شروانی نے شنیعی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریزی کو ان کے پیرو یا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ وہاں ایک دل سوختہ ہے اسکو گرا

کر آؤ شمس پھرتے پھرتے تو نیہ پیچھے، شکر فروشوں کی کاروائی میں اترے۔ ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک و احتشام سے نکلی شمس نے سر راہ لوگ کر پوچھا کہ ”مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے“ مولانا نے کہا اتباع شریعت شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں۔ مولانا نے کہا کہ اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے؛ شمس نے فرمایا کہ علم کے یہ معنی ہیں کہ تمکو منزل تک پہنچائے، پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا  
 علم کز تو ترانہ بستاند      جہل زان علم بہ بود بسیار  
 مولانا پر ان جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت شمس کے ہاتھ پر ہیبت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے سامنے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں۔ شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا کہ یہ قیل و قال ہے تمکو اس سے کیا غرض؟ شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں۔ مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میاں درویش! تم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جو اب کسی طرح نہیں مل سکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ انکا لغم البدل نہیں مل سکتا۔ شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارہ پر رکھ دیں۔ لطفت یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں مگر نام نہ تھا مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی۔ شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں تم ان کو کیا جانو، اس کے بعد مولانا انکے ارادت مندوں میں داخل ہو گئے۔

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونیہ میں پہنچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی  
تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہاں تو اتر  
شہور تھی اسکو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

”مولانا اپنے مدرسے میں درس دیا کرتے تھے، ایک دن ایک شخص حلوایچتا ہوا  
مدرسے میں آیا۔ حلوے کی اُس نے قاشیں بنالی تھیں اور ایک ایک پیسے کو ایک  
ایک قاش بچتا تھا۔ مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔

حلوادیکر وہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار اٹھ  
کھڑے ہوئے اور خدا جانے کدھر چل دیئے۔ برسوں کچھ پہ نہ چلا کئی برس کے بعد  
آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے، جب کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے  
تھے اُنکے شاگرد ان شعروں کو لکھ لیا کرتے تھے، یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر شتونی بن گئے  
یہ واقعہ لکھ کر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس شتونی کی بڑی عزت ہے  
لوگ اسکی نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اسکا درس دیتے ہیں، خانقاہوں میں شب جمعہ  
معمولاً اسکی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں انیس سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں (مثلاً جوہر  
مضیہ) بعض اور تذکروں میں منقول ہیں، بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں لیکن ایک  
بھی صحیح نہیں۔ نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں بلکہ اس لئے کہ جیسا کہ

استہا ہے صحیح روایت کے خلاف ہیں۔ اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صوفیہ کبار کے حالات میں کس قدر دُور از کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں میں

درج ہو کر سلسلہ بسلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔  
سپہ سالار جنکا ذکر ادھر گزر چکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے ۴۰ برس فیضِ صحبت اٹھایا تھا واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرقِ عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں، تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ صاف اور بالکل قرینِ عقل ہے، چنانچہ ہم اسکو تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ اسماعیلیہ کا امام تھا لیکن انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا۔ شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی پھر بابا کمال الدین جندی کے مرید ہوئے لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور بیعت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا، سودا گروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے، جہاں جاتے کار و نہار میں اُترتے اور چھڑے کا دروازہ بند کر کے مراقبے میں مصروف ہوتے معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازار بند بن لیتے اور اسی کو بچکر کھانہ ہٹا کرتے۔ ایک دفعہ

۱۲ دیباچہ پنجمی نغمات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے ۱۲



مناجات کے وقت دعا مانگی کہ اکی کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا محل ہو سکتا، عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ، اُسی وقت چل کھڑے ہوئے قونیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا، بیچ فروشوں کی سرے میں اترے، سرے کے دروازے پر ایک بند چوترہ تھا اکثر امرا اور عمائد تفریح کیلئے وہاں آ بیٹھتے تھے بش بھی اُسی چوترے پر بیٹھا کرتے تھے۔ مولانا کو اُنکے آنیکا حال معلوم ہوا تو انکی ملاقات کو چلے، راہ میں لوگ قدمبوس ہوتے جاتے تھے اسی شان سے سرے کے دروازے پر پہنچے شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی ہے دونوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں اور دیر تک زبان حال میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید لبظامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے، کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خریزہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول صلعم نے اسکو کس طرح کھایا ہے۔ دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سچائی ما اعظم شانی (یعنی المد اکبر میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ صلعم بابیں ہمہ جلال شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں ستر دفعہ استغفار کرتا ہوں مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پائے کے بزرگ تھے لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجے پر ٹھہر گئے تھے اور اس درجے کی عظمت کے اثر سے اُنکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے بخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلعم منازل تقرب

میں برابر ایک پائے سے دوسرے پائے پر چڑھتے جاتے تھے اس لئے جب بلند پائے پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر سست نظر آتا تھا کہ اُس سے استعفا کر کے تھے۔ مناقب العارفین کی روایت میں خبری اختلافات کے ساتھ تصریح ہے کہ یہ ۶۴۲ھ کا واقعہ ہے۔ اس بنا پر مولانا کی مسند نشینی فقر کی تاریخ اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سہ سالہ کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زر کوٹہ کے حجرے میں چلہ کش رہے، اس مدت میں آپ و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین کے اور کسی کو حجرے میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی، مناقب العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے۔ اس زمانے سے مولانا کی حالت میں ایک نمایاں تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے اب اسکے بغیر صحن نہیں آتا تھا چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشغال دفعہ چھوڑ دیے، اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوتے تھے تمام شہر میں ایک شور و شرجی لوگوں کو نگو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سرو پائے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے۔ یہ برہمی یا تنگ بھیلی کہ خود مریدان خاص اسکی شکایت کرنے لگے شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شور و شفتہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے چپکے گھر سے نکل کر دمشق کو چل دیے، مولانا کو اُنکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں

سے قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی، میدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا۔ مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا اس خط نے شوق کی آگ اور بھڑکا دی۔ مولانا نے اس زمانے میں نہایت رقت آمیز اور پر اثر اشعار کہے جن لوگوں نے شمس کو آزر دہ کیا تھا انکو سخت ندامت ہوئی، سب نے مولانا سے آکر معافی کی درخواست کی چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی شہنوی میں درج کیا ہے۔

عفو ما کن ازیں گناہ خدائے	ہمہ گریاں بہ تو بہ گفتہ کہ وائے
کہ بد او پیشوا نہ دانستیم	قدرا و از عئے نہ دانستیم،
یارب انداز در دل آں پیر	طفل رہ بودہ ایم خردہ گمبیر
عفو کلتی ازیں شدیم دو تو	کہ کند عذر ہائے مارا او
کہ یہ بخشا مکن و گر ہجراں	پیش شیخ آمدند لایہ کنناں
گر دگر ایں کنیم لعنت کن	تو بہ ہائے کنیم رحمت کن
راہ شاں داد رفت از وائے	شیخ شاں چونکہ دید از لیشاں ایں

اب رستے یہ قرار پائی کہ سب ملکر دمشق جائیں اور شمس کو مناکر لائیں سلطان ولد اس قافلہ کے سپہ سالار بنے۔ مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا۔ خط یہ تھا:-

بہ خذلے کہ در ازل پودہ ست  
 نورا و شمعہائے عشق افروخت  
 از یکے حکم او جہاں پُرسد  
 در طلسمات شمس تبریزی  
 کہ ازاں دم کہ تو سفر کردی  
 ہمہ شب ہچو شمع مے سوزیم  
 در سراق جمال تو مارا  
 آن عنال ابدیں طرن بر تاب  
 بے حضورت سماع نیست حلال  
 یک غزل بے تو ہیج گفتہ نشد  
 بس بہ ذوق سماع نامہ تو  
 شام از نور صبح روشن باد  
 ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ۵ اشعر کی لکھی تھی جس کے دو شعر دیباچہ  
 شنوسی میں نقل کئے ہیں۔

بمن آورید۔ حالاً صنم گریز پار  
 محو زید مکر اورا۔ بفریبدا و شمار

بروید لے حریفان بکشید یار مارا  
 اگر او بے عدہ گوید۔ کہ دم دگر بیاید

سلطان ولد قافلے کے ساتھ دمشق پہنچے بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا۔ سب سامنے جا کر آداب تسلیم بجالائے اور پیشکش جو ساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا۔ شمس مسکرائے عہد و دام و دانہ نگیر نہ مرغ و نارا۔ پھر فرمایا کہ ان خرف ریزوں کی ضرورت نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے۔ چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا پھر دمشق سے سب کو لیکر روانہ ہوئے۔ تمام لوگ سوار یوں پر تھے لیکن سلطان ولد کمال ادب و شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونیہ تک پیادہ آئے۔ مولانا کو خیر ہوئی تو تمام مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لیکر استقبال کو نکلے اور بڑے تزک احتشام سے لائے مدت تک بڑے ذوق و شوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جس کا نام کیمیا تھا شادی کر لی۔ مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرا دیا کہ حضرت شمس اس میں قیام فرمائیں۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جن کا نام علاء الدین چلی تھا جب مولانا سے ملنے آتے تھے تو حضرت شمس کے خیمے سے ہو کر جاتے۔ شمس کو ناگوار ہوتا چند بار منع کیا لیکن وہ باز نہ آئے۔ علاء الدین نے لوگوں سے شکایت کی، حاسدوں کو موقع ملا سب نے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہو ایک

لے دیا پچھتوئی میں لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دینار مسخ تھی اور مولانا نے اس لئے بیچے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر نثار کئے جائیں۔

بیگانہ آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے۔ یہ چرچا پڑھتا گیا یہاں تک کہ شمس نے  
 ایک دفعہ غم کر لیا کہ جا کر پھر کبھی نہ آئیں، چنانچہ دفعتاً غائب ہو گئے مولانا نے ہر طرف  
 آدمی دوڑائے لیکن کہیں تہ نہ چلا۔ آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لیکر خود تلاش  
 کو نکلتے۔ دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سراغ رسانی کی لیکن کامیابی نہ ہوئی، آخر مجبور  
 ہو کر قونیہ کو واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے تفصیل لکھے ہیں مناقب العارفین میں کمیہ  
 سے شادی کر نیکا واقعہ منقول نہیں لیکن اس قدر لکھا ہے کہ "حضرت شمس کی زوجہ  
 محترمہ کمیہ خاتون تھیں، وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں اس پر حضرت  
 شمس سخت ناراض ہوئے وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں انکی  
 وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے۔ مناقب العارفین میں یہ بھی لکھا ہے کہ  
 یہ واقعہ شعبان ۷۷۷ھ میں پیش آیا، اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی  
 صحبت کل دو برس رہی۔

شنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو  
 اپنے دین تیر نہیچے اور مولانا خود جا کر انکو تبریز سے لائے چنانچہ خود شنوی میں اس  
 واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

ساربانا بار بکشا ز اشعراں      شور تبریز ست و کوسے دلستاں

فرز و وس ست ایں پائیزا      ششہ عرش ست ایں تبریزا  
ہر زمانے فوج روح انگیز جاں      از فراز عرش بر تبریزاں

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو بقول خود ۴۰ برس تک مولانا کی خدمت میں رہے شمس تبریز کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور پھر انکا پتہ نہ لگا۔ لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ انکو اسی زمانے میں جبکہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا۔ نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاء الدین محمد نے یہ حرکت کی نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا سال ۶۲۵ھ لکھا ہے مغرض شمس کی شہادت یا غیوبیت کا زمانہ ۶۲۴ھ اور ۶۲۵ھ کے بیچ بیچ میں ہے شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بدلدی۔

تذکرہ نویسوں نے کو تصریح نہیں کی لیکن قرائن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں یہاں تھے جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے شمس کی جدائی گویا چاقو تھکی اور شرارے انکی پرچوش غلیں شمس کی ابتدا اسی دن سے ہوئی چنانچہ تفصیل آگے آئیگی۔

اسی زمانے میں ہلاکو خاں کے سپہ سالار بیچو خاں نے قونیہ پر حملہ کیا اور اپنی بیوی

شمس تبریز کا قتل یا گریز

مولانا کی شاعری کی ابتداء

شہر کے چاروں طرف پھیلا دیں۔ اہل شہر محاصرے سے تنگ آکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ نے ایک ٹیلے پر جو بیچو خاں کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا جا کر مصلاً بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بیچو خاں کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیرباراں کرنا چاہا لیکن کمانیں کھینچ نہ سکیں آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے تمام شہر میں غل پڑ گیا لوگوں نے بیچو خاں سے کہا کہ یہ واقعہ بیان کیا، اس نے خود خیمے سے نکل کر کئی تیر چلائے لیکن سب پھٹکر ادھر ادھر نکل گئے جھلا کر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا لیکن پاؤں اٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔ یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ ۱۵۲) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں اس لئے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکمے گا کہ مولانا نے جب اطمینان استقلال اور بے پروائی سے عین بیچو خاں کے خیمے کے آگے مصلاً بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی اور اہل فوج کی تیرباراں کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا اُس نے خود بیچو خاں کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو بخشش کی جدائی نے بے قرار و بے تاب رکھا۔ ایک دن اسی جوش خروش کی حالت میں گھر سے نکلے، راہ میں شیخ صلاح الدین زکوب کی دکان تھی وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے، مولانا پر متوہی کی آواز نے سماع کا اثر پیدا



کیا۔ ہیں کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی شیخ مولانا کی حالت دکھائی  
 طرح ورق کوٹتے رہے یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہو گئی لیکن انہوں نے  
 ہاتھ نہ روکا آخر شیخ باہر نکل آئے مولانا نے انکو آغوش میں لے لیا اور اس جوش و  
 مستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یہی گنج پدید آمد ازین کان نہ روئی      نہیہ صوت نہیہ معنی نہیہ خوبی نہیہ خوبی  
 شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دکان لٹوادی اور دامن جھاڑ کر مولانا  
 کے ساتھ ہو گئے۔ وہ ابتدا سے صاحب حال تھے۔ سید برہان الدین محقق سے انکو بہت  
 تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم استاد اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے  
 مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی ۹ برس تک متصل ان سے  
 صحبت گرم رہی جس بات کے لئے مولانا ٹمس تیریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے ان سے  
 حاصل ہوئی چنانچہ بہاء الدین ولد اپنی شنوی میں فرماتے ہیں۔

قطب ہفت آسمان ہفت زین	لقب شاں بود صلاح الدین
نور خور از رخس خجل گشتے	ہر کہ دیدیش ز اہل دل گشتے
چوں در دیدہ شیخ صاحب حال	برگزیدیش ز حیلہ ابدال
رو بد و کرد و جملہ را بگذشت	غیر اور احظا و سہوا نگاشت

لے نفحات الانس و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب۔

صلاح الدین زرکوب کی صحبت

گفت آں تش دیں کہے گفتم  
 گفت از روئے مہربایاں را  
 من نہ دارم سرِ شہا برویہ  
 شورش شیخ گشت از وساکن  
 شیخ با او چنانکہ با آں شاہ  
 خوش درآئینت همچو شیر و شکر  
 مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلیں اور اشعار  
 لکھتے تھے، ایک غزل میں فرماتے ہیں :-

مطربا اسرار مارا بازگو  
 قصہ ہائے جاں فزا را بازگو  
 ماہاں پرستہ ایم از ذکر او  
 توحیدِ دل کشا را بازگو  
 چوں صلاح الدین صلاح جانست  
 آں صلاح جان ہارا بازگو

مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زر کو بھیکو لکھتا پڑھنا تک نہیں  
 آتا تھا مولانا کا نہ صرف ہمد و ہوا زبن گیا ہے بلکہ مولانا اس سے اس طرح پیش آتے  
 ہیں جس طرح مرید پیر کے ساتھ سخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بری  
 طرح پیش آنا چاہا۔ چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں۔

پاؤں میں سرکراں غریب آفتاب  
 گفتہ باہم کڑی کیے۔ رستیم  
 ایں کہ آمد اولیں تبرست  
 کاش کال اولیہ بودے باز  
 ہمہ ایں مرد را۔ ہے ذلتیم  
 نہ در اخط۔ نہ علم۔ نہ گفتار  
 گرچہ شاں ترہات مے گفتند  
 کائے عجب از چہ روئے مولانا  
 روز و شب مے کند سجد اورا  
 یک مریدے بہ رسم طہناری  
 اوہاں لخطہ نزو مولانا  
 کہ ہمہ جمع مقصد آں دارند  
 یاز در ہم شدند اہل و شاد  
 چون نگہ مے کنیم در شستیم  
 اولیں نوبت ایں شہرست  
 شیخ مارا رفیق و ہم دساز  
 ہمہ ہم شہر نیم و ہم خوانیم  
 برا خود نہ داشت ایں مقدار  
 از غم و غصہ شب نہ مے تھند  
 مے نیابد کسے چو او دانا  
 بر قزوآن دین فرود اورا  
 شد ازیشاں و کرد غمازی  
 آمد و گفت آں حکایت را  
 کہ فلاں رازمند و آزارند

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اُن سے منقطع نہیں ہو سکتا اُس  
 خیال سے باز آئے۔ مولانا نے اپنے صاحبزادے سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی  
 صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ اختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم

ہو جائیں۔ سہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں۔ لاہور  
۱۶۴۷ء میں شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طائر روح  
قفصِ عنبری سے نجات پائے۔ تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی مولانا نے تمام رفقہ اور  
اصحاب کے ساتھ انکے جنازے کی مشا لعت کی اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن  
کیا۔ مولانا کو انکی جبرائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا۔ اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا  
مطلع یہ ہے:-

لے زہجراں در فراقت آسماں بگریستہ      دل میانِ خوں نشستہ عقل جہاں بگریستہ  
صلح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین جلی کو جو معتقدانِ خاص میں  
تھے سہم و ہماز بنایا اور جب تک کہ زندہ رہے انہی سے دل کو تشکین دیتے رہے۔ مولانا  
انکے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید انکے مرید ہیں  
وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دن برس کی مٹ میں ایکٹن  
بھی مولانا کے وضو خانے میں وضو نہیں کیا شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برسات  
اگرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کرتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے ثنوی لکھنی شروع کی  
چنانچہ تفصیل اسکی ثنوی کے ذکر میں آئیگی۔

۱۶۷۷ء میں قونیہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور متصل ۴۰ دن تک قائم رہا،

تمام لوگ سراسیمہ و حیران پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوک کی سبے لقمہ ترچا ہتی ہے اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی اُسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل لکھی :-

بایں ہمہ مہر و مہر بانی	دل مے ہدیت کہ خشم رانی
دیں جملہ شیشہ خانہ ہارا	در ہم شکنی بہ لن ترانی
در زلزلہ است دار دنیا	کز خانہ تو رخت مے کشانی
نالاں ز تو صد ہزار رنجور	بے تونہ زیند ہیں تو دانی

ان نون مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے اسی طے میں ایک اور غزل لکھی

رو سرنہ بایں تنہا مارا کن	ترک من خرابے شب گرد مبتلا کن
ماہیم و موج سودا شبتا یروز تنہا	خواہی بیا بخشا خواہی جزو تنہا کن
بر شاہ خوبرویاں اجب فنا باشد	اے زرد مے عاشق تو صبر کن فنا کن
در ولایت غیر مر دن آزاد و انباشد	پس من چگونہ گویم آن درد را و کن
در خوابش سپر کوئے عشق دیم	با سر اشار تم کرد کہ غم سے ما کن
گر از دہاست در عشقیت چوں زرد	از برق آن مرد ہیں نفع آرد ما کن
بس کن کہ بخود من گر تو نہ فرانی	تو بخ پو علی گو تنیسہ بوعلا کن

چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا۔ اکمل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے

علاج میں مشغول ہوئے لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ سے ابھی کچھ ہے۔ آخر شخص سے عاجز آئے۔ اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں مولانا مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے ہمان ہیں بیماری کی خبر عام ہوئی تو تمام شہر عیادت کیلئے ٹٹا شیخ صدر الدین جو شیخ محی الدین اکبر کے تربیت یافتہ اور روم و شام میں مرجع عام تھے تمام مرید و تلمذ ساتھ لیکر آئے مولانا کی حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور یہ دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو، عاشق اور معشوق میں بس ایک پیر میں کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے شیخ روتے ہوئے اُٹھے، مولانا نے یہ شعر پڑھا:-

چہ دانی تو کہ در باطن چہ ہے غمشیں ارم  
برخ زرین من نگر کہ پائے آہنیں ارم  
شہر کے تمام اہل علم و مشائخ اور ہر طبقے و درجے کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار یہ چیخیں مار مار کر روتے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہار الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پائے کے شخص تھے لیکن مولانا نے حسام الدین چلی کا نام لیا، لوگوں نے دوبارہ دوبارہ پوچھا پھر یہی جواب ملا چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُن کے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے اُسکو وصیت کی حاجت نہیں

مولانا پر ۵ دینار قرضہ تھا مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کر کے باقی قرض  
خواہ سے محل کرالو لیکن قرض خواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ  
اس سخت مرحلے سے رہائی ہوئی چلی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازے کی  
نماز کون پڑھائیگا فرمایا مولانا صدر الدین۔ یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی ۷۷۳ھ کی  
پانچویں تاریخ یکشنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا۔

رات کو تجبیز اور تکفین کا سامان مہیا کیا گیا صبح کو جنازہ اٹھانے کے جو ان بوجھ  
امیر غریب، عالم جاہل، ہر طبقے اور فرقے کے آدمی جنازے کے ساتھ تھے اور جنہیں  
مارا مار کر روتے جاتے تھے نہرا دل آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے عیسائی اور  
یہودی تک جنازے کے آگے آگے اخیل اور توریت پڑھتے اور نوہ کرتے جاتے  
تھے۔ بادشاہ وقت جنازے کے ساتھ تھا اس نے انکو بلا کر کہا کہ تمکو مولانا سے کیا  
تعلق، بولے کہ شیخ اگر تمہارا محمد تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تھا۔ سندوق حسین تابوت  
رکھا تھا راہ میں چند دفعہ بدلا گیا اور اس کے تختے ٹوٹ کر تبرک کے طور پر پیسے کئے گئے شام  
ہوتے ہوئے جنازہ قبرستان میں پہنچا۔ شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کیلئے کھڑے  
ہوئے لیکن چیخ مار کر ہوش ہو گئے، آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی ۴۰ دن  
تک لوگ نزار کی زیارت کو آتے رہے۔ چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے  
اپنی مثنوی میں منقہ طور پر لکھا ہے۔

پچیسہ ماہ در جہادِ آخر  
 بود نفلانِ آں شبِ فاحشر  
 سال ہفتاد و دو پدہ بعد  
 شش صد از عمرِ حضرت احمدؑ  
 چشمِ زخمی چنان رسید آں دم  
 گشت نالالِ فلک در اں ماتم  
 مردمِ شہر از غنیہ و کبیر  
 ہمہ اندر قحان و آہ و نفیر  
 دیہیاں ہم ز رومی و اتراک  
 کردہ از درد او گریباں چاک  
 یہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر  
 از سر ہر عشقِ نرپے پر  
 کردہ اورا مسیحیاں معبود  
 دیدہ اورا جہود خوب چو ہود  
 عیسوی گفت اوست عیسیٰ ما  
 موسوی گفت اوست موسیٰ ما  
 ہمہ کردہ ز غم گریباں چاک  
 ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک  
 ہچیناں ایں کشید تا چل روز  
 ہیچ ساکن نشد فی لقت و سوز  
 بعد چل روز سوئے خانہ شدند  
 ہمہ مشغول ایں فسانہ شدند

مولانا کا مزار مبارک اُس وقت سے آج تک بوسہ گاہِ خلّاق ہے ابنِ بطوطہ  
 جب قونیہ میں پہنچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا  
 لنگر خانہ ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔



## اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد سلطان ولد علاء الدین محمد کا نام حضرت اس کارنامے سے زندہ ہے کہ انھوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے۔ گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہو سکا لیکن علوم طاہری و باطنی میں وہ بیگانہ روزگار تھے۔ مولانا کی وفات پر سب کی سائے تھی کہ انہی کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارہ نہ کیا۔ انھوں نے حسام الدین چلی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانے میں آپ ہی خلافت کے خدمات انجام دیتے تھے اسلئے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجئے حسام الدین چلی نے ۶۸۲ھ میں انتقال کیا، انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے۔ انکے زمانے میں بڑے بڑے علماء و فضلاء موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع بہت تنگوش بن جاتا۔ انکی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک شنوی ہے جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھوں نے ۷۲۱ھ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال کیا۔ انکے چار صاحبزادے تھے، چلی عارف جن کا نام جلال الدین فریدون تھا، چلی عابد، چلی زاہد، چلی واجد۔

چلی عارف مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا انکو نہایت  
 پیار کرتے تھے۔ سلطان ولد کے انتقال کے بعد باپ کے سجادے پر بیٹھے اور اسی  
 انتقال کیا۔ اُنکے بعد اُنکے بھائی چلی عابد نے مسند فقر کو زینت دی۔ اُنکے بعد بھی  
 یہ سلسلہ قائم رہا لیکن نہ اُنکے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ اُن کا ذکر مولانا کے سوانح نگار  
 کا کوئی ضروری فرض ہے۔

## سلسلہ باطنی

مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہے، ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے میں لکھا ہے کہ کُنکے  
 فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں، چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا اسلئے اُنکی  
 انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا لیکن اس سبب ایشیائے کوچک، شام، مصر  
 اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں۔ میں نے سفر کے زمانے میں اس فرقے  
 کے اکثر جلسے دیکھے ہیں۔ یہ لوگ مذکی ٹوپی پہنتے ہیں جس میں جوڑیا درز نہیں ہوتی۔ بشائخ  
 اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہیں۔ خرقہ یا کرتے کے بجائے ایک جپٹ دار جامہ ہوتا  
 ہے۔ ذکر و شغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھا بیٹھتے ہیں ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ  
 سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے قفس شروع کرتا ہے۔ قفس میں آگے یا پیچھے  
 بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا بلکہ ایک جگہ محکم متصل جگہ لگاتے ہیں۔ سماع کے وقت دف

اور نے بھی بجاتے ہیں لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی۔ چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکر کی حالت طاری رہتی تھی اور جیسا کہ آگے آگے گاہ وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے، مریدوں نے تقلیداً اس طریقے کو اختیار کیا حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلے میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چار پاویں کی خدمت کرتا ہے، ۴۰ دن فقر کے دروازے پر جھڑو دیتا ہے، ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے، ۴۰ دن فراشی، ۴۰ دن ہیزم کشی، ۴۰ دن طبیاخی، ۴۰ دن بازار سے سودا سلف لانا، ۴۰ دن فقر کی مجلس کی خدمت گاری، ۴۰ دن داروغہ گرمی۔ جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کرنا کر حلقے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ اسکے ساتھ خانقاہ سے بک (دو ہی جامہ) ملتا ہے اور اسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

## مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بارہا بڑے بڑے صدمات اٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اسکو ٹکر لگی کسی اور قوم یا مذہب کو لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتار

کاسیلاب اٹھا اور دفعۃً اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا سیکڑوں ہزاروں  
 شہر اچڑ گئے کم از کم ۱۰ لاکھ آدمی قتل کر دیے گئے۔ سب سے بڑھکر یہ کہ بغداد جو تارک  
 اسلام کا تاج تھا اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا۔ یہ سیلاب ۱۱۵ھ میں  
 تمار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام  
 کا علمی و رہبر اسی اوج و شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی۔ شیخ سعدی۔ خواجہ فرید الدین  
 عطار عراقی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی۔ شیخ محی الدین عربی۔ صدر الدین قونوی  
 یا قوت حموی۔ شاذلی ابن الایثر مؤرخ۔ ابن الفارض۔ عبد اللطیف بغدادی۔ نجم الدین  
 رازی۔ سکاکی۔ سیف الدین آمدی۔ شمس لائئہ کردی۔ محدث ابن الصلاح۔ ابن  
 النجار مؤرخ بغداد۔ ضیاء ابن بيطار۔ ابن حاجب۔ ابن القفطی صاحب تاریخ الحکماء جوہنی  
 منطقی۔ شاہ بوعلی قلندر۔ زملکانی وغیرہ اسی پر آشوب عہد کے یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹی جاتی تھیں لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جاتے  
 تھے۔ اسی زمانے میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا۔ یا قوت حموی  
 نے قاموس البحر اقیہ لکھی، ضیاء ابن بيطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں۔ شیخ  
 سعدی نے غزل کو مزاج پر پہنچایا، ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا  
 سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ ”مولانا اپنے زمانے کے ان مشاہیر میں سے

اگر سے ملے تھے؛ لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر یہ لگتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے  
 شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم  
 میں مصروف تھے اور انکی عمر ۷۰ برس کی تھی۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانے میں  
 دمشق میں تھے محی الدین شیخ سعد الدین حموی شیخ عثمان رومی شیخ اوسد الدین کمانی  
 اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں جو حقائق و اسرار ان صحبتوں میں بیان  
 کئے گئے انکی تفصیل میں طول ہے۔

صدر الدین قونوی شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور انکی تصنیفات کے مفسر  
 تھے وہ قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا، انکی پر لطف صحبتوں کا ذکر لگے  
 آئیگا نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے۔ ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین  
 شریک صحبت تھے نماز کا وقت آیا تو انہی نے امامت کی اور دونوں کہتوں میں  
 قل یا ایہا الکفر ون پڑھی چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی  
 مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے لئے پڑھی اور  
 ایک دفعہ آپ کے لئے۔ شاہ بوعلی قندریانی تہی خبکو تمام ہندوستان جانتا ہے  
 مدت تک مولانا کی صحبت میں رہے اور ان سے مستفید ہوئے۔

شیخ شہاب الدین سروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے انسے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں

شیخ سعدی کا گذر اکثر بلاد روم میں ہوا ہے۔ بوستان میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے، اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہونگے لیکن روایتوں سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والے شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک قلعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیج دیجئے تاکہ اس سے غزلے روحانی حاصل کر لیں، یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قید نہیں چاہئے کسی کی ہو۔ اسی غزل نے میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعے سے پہنچی تھی شیخ نے وہی غزل بھیج دی اسکے چند شعر یہ ہیں۔

بہر نفس آواز عشق میر سدا ز چپے راست      مایہ فلک مے روم غم تماشا کر است  
مایہ فلک بودہ ایم۔ یا رملک بودہ ایم      باز ہاں جا روم باز کہ آں شہر است  
ماز فلک بر ترم وز ملک افزوں ترم      زیں دو چراغ گذرم منزل ما کبر است  
شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلاد روم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اُسی کے تراشہ حقیقت کا ایک نمونہ ہے۔ شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی خاص اس غزل کیلئے سماع کی مجلسیں منعقد کیں، اور بہت سے ہدیے اور تحفے دیکر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا چنانچہ شیخ قونیہ میں آئے اور مولانا سے ملے علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے درۃ التاج ان کی مشہور کتاب ہے جس میں

انہوں نے فلسفہ کے کل اجزاء فارسی میں نہایت جامعیت سے لکھے ہیں، وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہو کر گئے، انکی ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

جواہر مضییہ میں لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو، چونکہ درحقیقت وہ اسی نیت سے آئے تھے شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

ارنیقی نے مدینۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی۔ مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے سب نے آپس کے مشورے سے چند نہایت معرکہ الآرامسائل ٹھیرائے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن جونہی مولانا کے چہرے پر نگاہ پڑی یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق اور اسرار پر تقریر شروع کی جسکے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے، بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔

واقعہ کی تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین

شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنیوالوں میں ہیں اور اس سے مولانا کے رتبے کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

## اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کئے جائیں اس لئے جیسے جیسے جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرے میں نہیں آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی انکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلباء بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا۔ مناظرہ اور مجاہدہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا اس میں اور وکس چند قدم آگے تھے۔ سلاطین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے اور نو دس برس تک انکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کئے تھے۔ مناقب العارفین وغیرہ میں ان کے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانے سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لئے دمشق تشریف لے گئے تھے لیکن جیسا



کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں موانا کی سو فیاض زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے  
 ورس و عمر یس۔ افتا اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا لیکن وہ پچھلی زندگی کی  
 محض ایک یادگار تھی ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے نشے میں سرشار رہتے تھے۔  
 ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا، پہ سالار برسوں رہے ہیں انکابیان  
 ہے کہ میں نے کبھی ان کو شب خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا بچھونا اور نکیہ بالکل  
 نہیں ہوتا تھا قصدِ ایٹیتے نہ تھے نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے، ایک غزل  
 میں فرماتے ہیں۔

چہ آساید بہر پہلو کہ خسپد      کسے کر خار دارد۔ اونہائیں

سماع کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو اُنکے لحاظ سے دیوار سے  
 ٹیک کر زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ بے تکلف ہو کر سو جائیں، وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو خود اٹھ  
 بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہوتے۔ ایک غزل میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے  
 ہمہ گفتند و من دل شدہ را خواب نبرد      ہمہ شب دیدہ من بر فلک ستارہ شمر د  
 خوابم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز ناید      خواب من ز ہر فراق تو بنوشید ہر د  
 روزہ اکثر رکھتے تھے آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا لیکن معتبر روایہ کا بیان ہے  
 کہ متخص دس دس بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلے کی طرف مڑ جاتے اور چہرے کا رنگ بدل جاتا نماز

میں نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں تسبیح ہو گئی مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے، مقطع میں لکھتے ہیں:-  
 بخدا خبر نذارم چوں نماز میگذازم کہ تمام شد رکوع کہ امام شد قلا

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اڑ رہی آنسوؤں سے تر ہو گئی، جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جمع ہو کر ترخ ہو گئے لیکن وہ اسی طرح نماز میں مشغول رہے، حج والد کے ساتھ ابتدائے عمر میں کر چکے تھے اسکے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا

مزاج میں انتہا درجے کا زہد و قناعت تھی، تمام سلاطین اور امرا نقدی اور ہر قسم کے تحائف بھیجتے تھے لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے جو چیز آتی اُسی طرح صلاح الدین زرکوب یا چلی حسام الدین کے پاس بھیجا دیتے کبھی بھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد امرار کر لے تو کچھ رکھ لیتے جس دن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے بھول تھا کہ ہمہ وقت منہ میں بلیہ رکھتے تھے اصلی سبب معلوم نہیں لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے چلیپی

سے لوگوں نے پوچھا تو انھوں نے کہا مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتا کہ منہ کا مڑا بھی شیریں ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں۔ استغراق اور محویت اور چیز ہے لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔ فیاضی اور ایثار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبایا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر دیتے، اسی کاٹھ سے کرتہ عبایا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں رحمت ملے ہو۔ باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار تھے، ایک دفعہ جاڑوں کے دن میں حسام الدین چلیپی کے پاس گئے چونکہ نادقت ہو چکا تھا دروازے سب بند تھے وہیں ٹھہر گئے برت گر گر کر سر پر جمتی جاتی تھی لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو نہ آواز دی نہ دروازہ کھٹ کھٹایا، صبح کو بواب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دکھی، حسام الدین کو خبر کی وہ آکر پاؤں پر گر پڑے اور رونے لگے، مولانا نے گلے سے لگالیا اور انکی تسکین کی۔

ایک دفعہ بازار میں جارہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لئے بڑھے آپ کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے۔ مولانا بھی ان کی دلداری کیلئے انکے ہاتھ چومتے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اس نے کہا مولانا ذرا ٹھہر جائیے میں کام سے فارغ ہوں مولانا اس وقت تک وہیں کھڑے رہے

کہ لڑکا فانی ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی اہل محفل اور خود مولانا پر وجد کی حالت تھی ایک شخص بنجودی کی حالت میں ٹڑپتا تو مولانا سے جا کر مگر کھاتا چند دفعہ یہی اتفاق ہوا، لوگوں نے بزور اس کو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دُور بٹھا دیا، آپ نے ناراض ہو کر فرمایا "شراب اُس نے پی ہے اور بدستی تم کرتے ہو۔"

قونیہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کیلئے جایا کرتے تھے ایک دن وہاں کا قصد کیا خدام پہلے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے لیکن قبل اسکے کہ مولانا پہنچیں چند جذامی ہنچکر نہانے لگے خدام نے انکو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدام کو ڈاٹھا اور چشمے میں اسی جگہ سے پانی لیکر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ محین الدین پر دانے کے گھر میں سماع کی مجلس تھی، کرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے، لوگ سماع میں مشغول تھے اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں منہ ڈال دیا لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اس نے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے، لوگوں نے سبب پوچھا فرمایا کہ میں جو اندر گیا تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے سے نہا رہا تھا میری خاطر سے ہٹانا

چاہا اس لئے میں باہر چلا آیا۔

مولانا نے جس زمانے میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا ذکر چھڑا فقہانے کہا خواہ مخواہ شیخ سلطان العلماء کہلاتا ہے اور اپنے آپ کو مقدس جتاتا ہے، مولانا چیکے سنا کئے صحبت کے ختم ہوئے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا، شیخ بہاء الدین مولانا کے والد ہیں فقہانے مولانا سے جا کر معذرت کی، مولانا نے فرمایا تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں میں باخاطر ہونا نہیں چاہتا۔ ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کراخاتون نے اپنی لونڈی کو منرا دی اتفاق سے مولانا بھی اُسی وقت آگئے سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اُنکی لونڈی تو تمہاری کیا حالت ہوتی، پھر فرمایا کہ حقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی نہیں ہیں۔ کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں کراخاتون نے اسی وقت اسکو آزاد کر دیا اور جیتک زندہ ہیں غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پستانی رہیں۔ ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے۔ ایک تنگ گلی میں ایک کتا سر راہ سو رہا تھا جس سے راستہ رک گیا تھا، مولانا وہیں رک گئے اور دیر تک کھڑے رہے ادھر سے ایک شخص آ رہا تھا اُس نے کتے کو ہٹا دیا، مولانا نہایت آزرده ہوئے اور فرمایا کہ ناحق اسکو تھلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سر راہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے، ان میں سے ایک نے کہا کہ اے لعین! تو ایک کیس کا تو دس سُنیکا، اتفاق سے مولانا کا ادھر گزرا ہوا آپ نے اُس شخص سے فرمایا کہ ”بھائی جو کچھ کہنا ہو منجھو کہہ لو منجھو اگر نہ راکھو گے تو ایک بھی نہ سنو گے“ دونوں مولانا کے پاؤں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعے کے دن وعظ کی مجلس تھی تمام امرا اور صلحا حاضر تھے مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کئے ہر خطبہ سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں، اُس زمانے میں وعظ کا طریقہ یہ تھا کہ قاری قرآن کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا، مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے انکو حسد پیدا ہوا بولے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں اُنکے متعلق بیان کرنا کونسی کیاں کی بات ہے، مولانا نے اُنکی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اسکی تفسیر بیان کرتا ہوں۔ اُنھوں نے وافحی پڑھی، مولانا نے اس سورہ کے دقائق اور لطائف بیان کرنے شروع کئے تو صرف وافحی کے واؤ کے متعلق اس قدر شرح و بسط بیان کیا کہ شام ہو گئی، تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی۔ فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے۔ اس جلسے

کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کیا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں لیکن کیا کروں کچھ تدبیریں نہیں پڑتی بشنوی میں بھی اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

خویش رار بخور سازی زار زار      تا ترا بیروں کنند از اشتہار  
 اشتہار خلق بندِ حکمست      در رہ ایں از بند آہن کے کمست

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے، شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا۔ آپ انکے سامنے دو زانو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے، حاضرین میں سے ایک درویش نے جس کا نام حاجی کاشی تھا مولانا سے پوچھا کہ فقر کسکو کہتے ہیں مولانا نے کچھ جواب دیا تین دفعہ اس نے یہی سوال کیا، مولانا پھر بھی چپ رہے جب اٹھ کر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقیر اذا عرفت اللہ کلّ لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اسکی زبان بند ہو جاتی ہے، یہ مناقب العارفین کی روایت ہے۔ ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیخ محمد ثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر کا ظاہر کرتے تھے کہ ان کے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ آنا بکریہ میں بڑا مجمع تھا شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے، قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دائیں بائیں تشریف رکھتے تھے تمام امرا مشائخ اور علما ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے دفعۃً مولانا کسی طرف سے آگئے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے بیٹھ گئے۔ یہ دیکھ کر معین الدین پروانہ اور مجد الدین آنا بک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے، قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامیہ سے مسند کے قریب لیجا کر بیٹھایا۔ شمس الدین مارونی نے بہت عذر خواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔

سراج الدین قنوی بڑے سب سے فاضل تھے لیکن مولانا سے ملا لکھتے تھے کسی نے ان سے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہتروں مذہبوں سے متفق ہوں، انھوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے۔ اور اگر وہ اقرار کریں تو انکی خوب خبر لینا، اس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا آپ نے کہا ہاں میرا یہ قول ہے اُس نے مغلط گالیاں دینی شروع کیں مولانا نے ہنس کر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں میں اُس سے بھی متفق ہوں وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اجداد الدین کرمانی گوشاہ باز تھے لیکن پاک باز تھے،



مولانا نے فرمایا کہ ”کاشکے کر دے وگزشے“ یعنی کر کے توبہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقات کی مد سے پندرہ دینار ماہوار و زینہ مقرر تھا۔ چونکہ مولانا مفت خوری کو نہایت ناپسند کرتے تھے اس لئے اُسکے معاوضے میں فتوے لکھا کرتے تھے، مریدیوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتوے لائے تو گو میں کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کرو تاکہ یہ آمدنی مجھے حلال ہو چنانچہ معمول تھا کہ عین و جد اور سستی کی حالت میں بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لئے رہتے تھے، اس حالت میں کوئی فتوے آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اُسی وقت جواب لکھ دیتے

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا۔ شمس الدین مارونی نے اس فتوے کی تعلیل کی، مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتاب کے فلاں صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں، مولانا نے کہا کہ شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ پندرہ دینار بھی انہی کو ملنے چاہیئے۔

مولانا کے زمانہ میں کیتبادا المتوفی ۶۳۷ھ غیاث الدین کھنیز بن کیتبادا المتوفی

۶۵۶ھ۔ رکن الدین قلیچ ارسلان کیے بعد دیگرے قونینہ کے تخت سلطنت پر بیٹھے یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے اکثر حاضر خدمت ہوتے، کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے اور مولانا کو تکلیف دیتے۔ رکن الدین کے دربار میں سیاہ و سفید کا مالک معین الدین پروانہ تھا جو دربار میں حجایت کے عہدے پر مامور تھا۔ اُس کو مولانا سے خاص عقیدت تھی اور اکثر نیاز مندانہ حاضر ہوتا، لیکن مولانا کو بالطبع امر اور سلاطین سے نفرت تھی صرف حسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے۔ ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی اسلئے کم حاضر ہو سکتا ہوں معاف فرمائیے گا۔ فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں، میں آئے کی بہ نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امرا کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا پہنچے بیٹھے، معین کے دل میں خیال گذرا کہ سلاطین اور امرا اولوالامر ہیں اور قرآن مجید کی رو سے انکی اطاعت فرض ہے، تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے سلسلہ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا درباریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی لیکن وہ خبر نہ ہوئی، جس میں ہندی جو وزیر تھا اس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر

منکھ آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ مجھ کو بھی اطیعوا اللہ سے فرہت نہیں کہ اطیعوا الرسول میں مشغول ہوں اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امرا یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اٹھ کر چلے گئے مولانا پر اکثر استغراق و جدا اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی بیٹھے بیٹھے کیا کئی اٹھ کھڑے ہوتے اور قرض کرنے لگتے کبھی کبھی پیکے کسی طرف نکل جاتے اور منہوں غائب رہتے، لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے آخر کسی ویرانے میں پتہ لگتا مریدا خاص وہاں سے جا کر لاتے، سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے، راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کانوں میں آگئی وہیں کھڑے ہو گئے اور مدت اندر قرض کرنے لگے بھول تھا کہ وجہ کی حالت میں جو کچھ بد پر ہوتا اتنا کر قوالوں کو دے ڈالتے مریدوں میں خواجہ محمد الدین نام ایک امیر صاحب قدرت تھا وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق مہیا رکھتا تھا، مولانا جب کپڑے اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لاکر پہنا دیتا۔

چند استغراق

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو تونیہ کا قاضی کرنا چاہا، انھوں نے تین شرطیں پیش کیں، رباب (باجہ کا نام ہے) سرے سے اٹھا دیا جائے عدت کے تمام پرانے چپراسی نکال دیئے جائیں اور نئے جو مقرر ہوں ان کو حکم دیا جائے کہ

کسی سے کچھ لینے نہ پائیں۔ معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں لیکن پہلی شرط اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے۔ فاضل مذکور بھی ہسٹ کے پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مولانا نے سنا تو فرمایا کہ یہ رباب کی ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں ٹپنے سے بچا لیا۔

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیا آپس میں مل جل کر رہتے ہیں لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں۔ مولانا نے کہا، ہاں ہزار مرغیاں ایک مکان میں رہ سکتی ہیں لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔

# حصہ دوم

## تصنیفات

مولانا کی تصنیفات حسب ذیل ہیں:-

قیہ مافیہ یہ اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے۔ یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔ سہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمتاً اس کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا کے دیوان کا ایک مختصر انتخاب ۱۳۰۹ھ میں امرتسر میں چھپا ہے اسکے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔ دیوان اس میں قریباً پچاس ہزار شعر ہیں چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے اسلئے عوام اس کو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہیں چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔ اول تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اس کے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ریاض العارفين وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام

سے دیوان لکھا۔ اس کے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصحیح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے۔ اسکے ساتھ مولانا کی غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے مثلاً علی خرنس کہتے ہیں اس جواب غزل مرشد روم ست کہ گفت من بچے تو خوشم نافہ تا مارگیر دوسرا مصرع مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بر کوئے تو خوشم خانہ من بریاں گن      من بچے تو خوشم نافہ تا مارگیر  
خرنس کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطب زلوائے عارف روم      ایں پروہ زن۔ کہ یار دیدم  
مثنوی، یہی کتاب ہے جس نے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جسکی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دیا لیا ہے اسکے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الظنون میں ہے ۲۶۶۶ ہے۔

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا، اور فرما دیا تھا کہ باقی اس گفت کرید بے گمان در دل کس کہ باشد نوجوان  
اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لئے اکثروں نے کوششیں کیں اور مولانا سے جو حصہ لیا تھا اس کو پورا کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے

نجات پا کر خود اس حصے کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا جس کا مطلع یہ ہے:

لے ضیاء الحق حسام الدین سعید      دولت پائندہ عمرت بر مزید

شیخ اسماعیل قیسری جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے اُن کو اس دفتر کا ایک نسخہ ۱۲۷۷ء کا لکھا ہوا ہاتھ آیا، انھوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود لانا کی تصنیف ہے چنانچہ انھوں نے لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا، اس پر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اس کی صحت پر بہت سے شبہات وارد کئے۔ اسماعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔

صاحبِ بیابان نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم میں یہ تسلیم کیا جا رہا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے تالیفِ طبع سے ہے۔

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور مثنوی ہے چنانچہ ہم ان دونوں تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہیں۔

## دیوان

دیوان میں اگرچہ کم و بیش ۵۰ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں، مولانا کی شاعری کا دامن مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو اربابِ حال میں بھی نامور

ہیں اس عیب سے نہ بچ سکے۔ ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ  
 ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے لیکن شاعری کی اصناف میں سے  
 غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی، اس کی وجہ یہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتدا  
 مزاحی اور بھٹی سے ہوئی اور اس لئے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لیا گیا  
 لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتدا تشبیب یعنی غزل سے  
 ہوتی تھی اس لئے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ غزل  
 کا حصہ الگ کر لیا گیا، چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظہیر ناریابی  
 کمال اسماعیل نے غزلیں بھی لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں لیکن یہ امر عموماً  
 تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانے تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی  
 اور کبھی نہیں سکتی تھی۔ غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو  
 لوگ شعر و شاعری میں مشغول تھے صرف وہ تھے جنہوں نے معاش کی ضرورت سے  
 اس فن کو پیشہ بنایا تھا عشق و عاشقی سے ان کو سروکار نہ تھا چنانچہ اس زمانے کے  
 جس قدر شعرا ہیں ان کے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مرتع کاری کے سوا جو ش  
 اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان  
 کی غزلیں آج بھی موجود ہیں۔ ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔  
 ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرات



صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ ان کو تصوف سے ملا ان دنوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا۔ سلطان ابوسعید ابوالخیر حکیم سنائی خواجہ فرید الدین عطار اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے درویش کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصائد اورثنویات کے ذریعے سے کیا تھا۔ غزلیں اب تک سادگی کی حالت میں رہیں۔ ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صمد گسری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لئے شعر کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا۔ ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے اس لئے ان کے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے۔

تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر یو یو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے ان کا موازنہ کیا جاتا، تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں، اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں اس لئے مذاق حال کے موافق خواہ مخواہ بھی ان کو ترجیح دی جاتی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا

نام خارج نہیں کیا جاسکتا لیکن الصفات یہ کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ پہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور یہ جبر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے، مولانا کے الفاظ یہ ہیں ”از یم آنکہ ملول نہ شوند شعرے گویم والہ کہ من از شعر بیزارم، در ولایت ما و قوم ما از شاعری تنک تر کارے نہ بود“

غزل کے لئے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی تزیینات مقرر ہیں جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلتے بخلاف اس کے مولانا اس کے مطلق پابند نہیں، وہ اُن غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تحلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کا قصیدہ میں بھی لوگوں کے نزدیک بارپائے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دلآویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کئے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر

غالب ہے کہ زندوں اور ہوسبازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فکِ اصنافِ جو شاعری کی شریعت میں بغضِ المباحات ہے۔ اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجائے خود پائے جاتے ہیں، ہم ان کو بدفحاحات ذیل بیان کرتے ہیں۔

(۱) ان کی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں، اور اس وجہ سے ان غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے، عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا۔ مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا کرتے تھے، اس کو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خوں گشت و خوں نمی خسید      دل من از جنوں نمی خسید

مغ و ماہی زمن شدہ حیراں      کایں شبِ روز چوں نمی خسید

پیش ازین در عجب ہے بودم      کا سماں نگوں نے خسید

آ سماں خود کونوں من خیرہ است      کہ چرا ایں زبوں نمی خسید

عشق بر من منوں اعظم خواند      دل شنید آن منوں نمی خسید

یا مثلاً نماز میں ان پر جو بخود طاری ہوتی تھی اس کے ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چو نماز شام ہر کس بند چرایغ و خوانے  
چو وضو ز اشک سازم بود آتشیں نازم  
عجباً نماز متاں تو بگودرت ہست ال  
عجباً دو رکعت ست اس عجباً چہام ست اس  
در حق چگونہ کو ہم کہ نہ دست ناز و دل  
بخدا خبر نہ دارم چو نماز مے گزارم  
اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یامثلًا توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں جن میں سے ایک ہے  
باز شیرے با شکر آ میختند  
رو ز و شب از میاں برداشتند  
زنگ معشوقاں و رنگ عاشقاں  
رفعتی نگشت دردندان گزید  
چوں بہار سرمدی حق رسید  
عاشقاں بایک دگر آ میختند  
آفتابے با ستر آ میختند  
جملہ عیوں سیم و ذرا میختند  
چوں علیؑ را با عظم آ میختند  
شاخ خشک و شاخ تر آ میختند

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد و جوش اور بے خودی پائی جاتی ہے۔ اور وہ

کلام میں نہیں پائی جاتی۔ وہ فطرتاً پر جوش طبیعت رکھتے تھے شمس تبریزی صحبت نے اس  
نشے کو اور تیز کر دیا تھا۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشے

میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ منہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے کسی موقع پر ایسی باتیں کہہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جس طرح کوئی بھوج سائل کسی کو لپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر ان کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ

سے اس قدر کھینچتا اور دامن بچاتا ہے لیکن اگر بجائے اس کے میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اس کی تمام آرزوؤں کو بر لاتا اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

برولت بخشیدے دلوسہ بخشیدے  
بر تو ہرگز چوں برن دیگرے نگزیدے  
یا ز خلقم شرم بودے یا ز حق ترسیدے

گر بدیں ناری تو بودی عاشق من زما  
ور تو بودی همچو من بت قدم در عاشق  
گر چہ بر جو رجائے تو مرا قدرت ہے  
یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں۔

بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست  
قص خنیں میانمے داغم آرزوست  
آن گفتنش کہ بیش مر بجا نم آرزوست  
اس کا یہی کہنا کہ زیادہ زستاد تو میری آرزوست

بنائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست  
یک ست جام بادہ و یک ست لعل باد  
گفتا زما ز بیش مر بجا مرا بدو  
اس نے کہا کہ کما کہ کھو اب زیادہ زستاد اور چلتا ہو

بہارستانِ پیرایہ

خیرا اگر ت عاشق شیدا ست بگو      در میل و لت بجا نباست بگو  
 گر بیچ مراد دل تو جاست بگو      گر سہت بگو، نیست بگو راست بگو  
 اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو کہ اس سے کس قسم کی دار فکلی اور جوش  
 اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ بڑی خصوصیت اُن کے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق  
 پر جو خاص حالتیں گذتی ہیں اُن کو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے  
 اُن کی تصویر کھینچ جاتی ہے، اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے۔

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعۃً عین انتظار اور شوق کی حالت  
 میں معشوق سامنے آجاتا ہے، عاشق بے اختیار اُچھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے لینا  
 وہ آگیا، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟ پھر  
 زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے، اس حالت کی تصویر لانا  
 اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار و آمد ز در خلوتیاں! دوست دوست      دیدہ غلط میکند، نیست غلط، دوست او  
 یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق  
 کے آنے کا انتظار کیا جا رہا ہے لیکن وہ آ نہیں چکتا، عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ عیش  
 و طرب کے سامان کو تہ کر کے رکھ دے نہ یہ ہو سکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے

خط اٹھائے، اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدحے دارم پرکھت بختا تو نیائی  
ہمہ تار و قیامت نہ تو شتم نہ بریم  
یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بیانی  
اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی جب تک کہ وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو اور اسکو بھی  
اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں،

اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں :-

اے خداوند کیے یا رخصا کارش دہ  
دلبر غشودہ گر سرکش و خوشنوا ریش دہ  
چند روزے زپے تجربہ بیمارش کن  
باطیبیان غاپیشہ سروکارش دہ  
تا بداند کہ شب بے حیاں مے گذر  
در عشقش دہ و عشقش دہ و بسیارش دہ

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں قنوا بقا مقام فنا میں  
ساکل پر خضوع سکینی اور نکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اس کے بقا  
میں ساکل کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے، مولانا پر یہ نسبت زیادہ  
غالب ہوتی تھی۔ اس لئے اُن کے کلام میں جو جلال، ادعا، ربیبا کی اور بلند آہنگی  
پائی جاتی ہے صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالب مولانا کے ایک شعر جو بقا کی حالت کا ہو سر دھنا کرتے تھے وہ شعر یہ ہے  
بر زیر کنگہ کبر پاشش مردانند  
فرشتہ صید و میہر شکار ویزداں گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں۔

نہ شبنم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم  
نبودے نشانے ز جمال او لیکن  
حاصلِ عمرم سے سخن بیش نیست  
میگفت دریا باں ند دل ریدہ  
زیں ہم ہاں مست غماضم گرفت  
گفتم کہ بایتِ محبت نشو و جستہ ایم ما  
میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکے اسکا پتہ نہیں لگتا  
بر سرِ منارہ اشتر رود و فغاں بر کرد  
اگر تو یار نہ داری چرا طلب نہ کنی؟  
گفتم غمت کا کشت لگتا چہ ہرہ دارد  
ما دل اندر راہ جاں انداختیم  
من ز قراں برگزیدم مختار  
تخم اقبال و سعادت تا ابد  
جُبہ و دستار و علم و قیل و قال  
از کمالِ شوق تیر معرفت

چون غلامِ آفتابم مہ ز آفتاب گویم  
دو جہاں بہم برآید سرشور و شمرند دارم  
خام بدم بختہ شدم، سو ختم  
صوفی خدا نہ دار و اونیت آفریدہ  
شیر خدا درستم و ستارم آرزوست  
گفتا کہ نکہ یافتہ نشو و دام آرزو  
اُس نے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہو جب کا پتہ نہیں لگتا  
کہ نہاں شدم من اینجی مکنید آشکارم  
دگر یہ یاد رسیدی چرا طرب نہ کنی؟  
غمِ اس قدر نہ داند کا خر تو یار مائی  
غلغلے اندر جہاں انداختیم  
پوست را پیش سگاں انداختیم  
از زمین تا آسمان انداختیم  
جہد در آپ رواں انداختیم  
راست کردہ بر نشانِ خداختیم



## دیگر

یاد از پستی سوئے بالا شدم      طالب آن دلبر زیبا شدم  
آشنائی دآتم ز انسوئے جاں      یاد ز انجا کا دم آنجا شدم  
چار بودم سه شدم اکنون دم      از دوی بگذاشتم و یکتا شدم  
جا ہلاں امروز را فردا کنند      من بقدر امروز را فردا شدم

## دیگر

سالکان راہ را محرم شدم      ساکنان قدس را ہدم شدم  
کہ چو عیسیٰ حملگی گشتم زباں      کہ لبخاموش چوں مریم شدم  
آنچہ از عیسیٰ و مریم یاوہ شد      گر مرا باور کنی آں ہم شدم  
پیش نشتر لے عشق لم یزل      زخم گشتم صدرہ و مریم شدم  
رو نمود الداعلم مر مرا      کشتہ اللہ و پس اعلم شدم

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود روح معاد اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطابی یعنی شاعرانہ دلائل قائم کئے ہیں مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایک بار کاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو۔ مولانا نے اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رد کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ ادم دانہ فرو رفت در زمین کہ نہ رست چرا بدانہ النساء ایں گماں باشند

شمع جال را گردِ ایں لگن تن چہ کنی  
چنان کہ آب حکایت کند ز اختر و ماه  
ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند  
من بخود آدم اینجا کہ بہ خود باز دم

ایں لگن گر نبود شمع ترا صد لگن ست  
ز عقل و روح حکایت کنند قالب ہا  
چو زاب گل گدزی تا دگر جہات کنند  
ہر کہ آورد مرا باز برد و رستم

اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے دیج کرتے ہیں۔  
خٹک ن قمار بانے کی ریخت ہر چہ بوش  
گویند رفیقانم کہ عشق بہ پرہیزم  
من از عالم ترا تنہا گزیدم  
تمت دزد و بزخم ہر کہ نشانت آورد  
آئینہ خریدہ مے نگری جمال خود  
بروید لے حریفان کیشید یا رما  
اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بیاید  
مرا گوید چہ چشم از رخ من بر بنداری  
در غم یار۔ یار یا بایستے  
ز انجہ کہ دم کنوں پشیانم  
تا بدانتے زد دشمن دوست

بنامد یحیٰ ش الاہوس قمار و دیگر  
از عشق بہ پرہیزم پس یا کہ یہا دیزم  
رواداری کہ من تنہا نشینم  
کاین ز کجا گرفتہ وال ز کجا خریدہ  
در پس پردہ رفتہ پردہ مادریدہ  
بہ من آورد حالانم گریز پارا  
مخوید مکر اورا بہ فریب او سمارا  
ازاں در پیش خورشیدش ہمیدم کہ غم دار  
یا غم را کنار با بایستے  
دل امسال پار با بایستے  
زندگانی دوبار با بایستے

من بہ بیداری بخواب من جگر را گردیدے  
 و رہا دل روز ازین حال آگهی پوئے مرا  
 و رہ خوبی چون گل بوئے تو بودی خورے تو  
 از رخ و لب گلشن بسیار دار حسن تو  
 اے بلبل سحر کہ مارا پیرس کہ کہ  
 خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دیکر کہا،

بنان بلبل اگر بامنت سرایست رباعی  
 گر با تو بوم غمچیم از یار یسا  
 سبحان السمر دوشب بیدارم  
 سبحان السمر تولاے در خوشاب  
 من بخت تو ام کہ ہیج خوابم نبرو  
 در مذہب عاشقان قرارے و گرت  
 ہر علم کہ در در سر حاصل کر دیم  
 گریم نغم تو نزار و گونی نرق ست  
 تو پنداری تمام دلساد لت

کہ ما دو عاشق نہ ایم و کار ما زاریست  
 و رہے تو بوم غمچیم از زار یسا  
 تو فرق نکر میان بیدار یسا  
 پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب  
 تو بخت منی کہ بر تخیلی از خواب  
 وین بادۂ ناب را خارے و گرت  
 کارے و گرت و عشق کارے و گرت  
 چوں زرق بود کہ دیدہ در خل غرت  
 نے نے صنما! میان دہا فرق ست

## مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مداحی اور اُن کی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصنافِ سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے، کیونکہ عربی زبان میں قصائد معرکہ و ثنائی کے لئے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے۔ قصائد کی ابتداء غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں، اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا لیکن اُسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لئے زیبا تھی سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ اُن کے آبا و اجداد یعنی شاہانِ عجم کے کارنامے نظم میں داہلوں تاکہ ضربِ اشل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں۔ اس بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعات تاریخی کے ادا کرنے کے لئے اصنافِ نظم میں سب سے بہتر صنف تھی۔ فردوسی نے اس صنف کو اس قدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا۔ لیکن مثنوی بلکہ کل اصنافِ شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی واقعہ نگاری اور خیال بندی و صنائع و بدائع کے لحاظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا۔ حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کئے، اور یہ پہلا دُن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی۔ دولتِ مغربیہ کے اخیر زمانے میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ حدیقہ کے

بہر خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد دشوئیاں بقوت میں لکھیں جن میں سے منطق لطیف نے زیادہ شہرت حاصل کی۔ ثنوی مولانا روم جس پر ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں اسی سلسلہ کی خاتم ہے۔ اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیف مولانا کے لئے دلیل راہ بنیں۔ تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کے والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فرید الدین عطار سے ملے، اور انھوں نے اپنی کتاب سرار نامہ نذری، اس وقت مولانا کی عمر ۶ برس کی تھی، خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچے کو غریز رکھیے گا۔ یہ کسی دن تمام عالم میں ہل چل ڈال دیگا، مولانا خود ایک جگہ فرمایا:

بہشت شہر عشق را عطار گشت ماہماں اندر خم یک کوچہ ایم  
ایک اور جگہ فرماتے ہیں:-

عطار روح بود سنائی و چشم ما از پس سنائی و عطار آدمیم  
ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق لطیف کے طرز پر ایک ثنوی لکھی جائے، مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے، بشنواز نے چوں حکایت میکند انخ  
ثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلی کو بہت دخل ہے، اور درحقیقت یہ نایاب کتاب نہی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ جہاں ان کا ذکر کرتے ہیں معلوم

ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور استاد کا ذکر ہے، شنوی کے چھ دفتر ہیں اور ہر دفتر اول کے ہر دفتر ان کے نام سے فرین ہے۔

دفتر دوم میں لکھتے ہیں:-

مہلتے بالیست تاخول شیر شد  
باز گردانید ز اوج آسماں  
بے بہارش غنچہ ہاں شگفتہ بود

مدتے ایں شنوی تاخیر شد  
چوں ضیاء الحق حسام الدین عنما  
چوں بعر اج حقائق رنستہ بود  
دفتر سوم میں فرماتے ہیں:-

ایں سوم دفتر کسنت شد سہ بار  
در سوم دفتر بہل اعداد را

لے ضیاء الحق حسام الدین ہار  
برکتا گنجینہ اسرار را  
چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں:-

کہ گذشت از مہ نور ت شنوی  
مے کشد ایں را خداوند کجا  
مے کشی آنسو کہ تو دانستہ  
کہ تو خورشیدی و ایں وصفہا  
وال قمر والنور خواند ایں را نگہ  
لے ضیاء الحق حسام الدین توئی

لے ضیاء الحق حسام الدین توئی  
ہمت عالی تو اے مرتجہ  
گردن ایں شنوی را بستہ  
زاں ضیاء گفتم حسام الدین ترا  
شمس اقرآن ضیاء خواند لے پد  
ہچناں مقصود من ز ایں شنوی

شنوی اندر فرغ و در اصول  
 در قبول آرند شاہاں نیک بد  
 چوں نہالش دادہ آبش بہ  
 قصم از الفاظ اور از توست  
 پیش من آواز ت آواز خداست  
 چہ آن نست کردستی قبول  
 چوں قبول آزند بودیش رد  
 چوں کشادش دادہ کبشاگرہ  
 قصم از انشاش آواز توست  
 عاشق از معشوق عاشا کے جداست

پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں،

طالب آغاز سفر پنجم است

شہ حسام الدین کہ نور انجم است  
 چھٹے دفتر میں تحریر فرماتے ہیں،

میل مجہوش بہ قسم سادسی  
 قسم سادس در تمام شنوی

لے حیات دل حسام الدین لسی  
 پیشکش می کرت لے معنوی

شنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعہ سے اُن کو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے چونکہ شنوی کے سلسلے کے وہی بانی اور محرک تھے مولانا بھی دو برس تک چپ رہے آخر جب خود حسام الدین نے استاد عالمی کو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۶۲ھ ہجری ہے، چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

سال اندر ششصد و شصت و دو بود

مطلع تاریخ ایں سودا و سود

چھٹا دفتر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور شنوی کا سلسلہ یک سخت بند ہو گیا۔  
 مولانا کے صاحبزادے بہار الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا مولانا  
 نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے، یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہو گا چنانچہ  
 بہار الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مدتے زیں شنوی چوں والدہ دم      شد خمش گفتم در اکاے زندہ دم  
 از چہ رود دیگر نے گوئی سخن      بہر چہ بستی در علم کدُن  
 گفت نطقم چوں شتر زیں پخت      او گوید من دہاں بستم ز گفتم  
 گفتگو آخر رسید و عمر ہم      قرودہ آمد وقت کز تن دار ہم  
 در جہان جاں کنم جولاں ہے      بگذرم زیں نم در آیم دریے  
 عام روایت ہے کہ اس کے بعد مولانا نے ۷۷ھ ہجری میں انتقال کیا اور  
 چھٹے دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود  
 مولانا نے چھٹا دفتر پورا کیا چنانچہ اس کے چند اشعار یہ ہیں۔

لے ضیاء الحق حسام الدین فرید      دولتت پائندہ فقرت بر مزید  
 چونکہ از چرخ ششم کردی گذر      بر فراز چرخ ہفتم کن سفر  
 سدا عدد دست ہفت اور خوش نقش      زانکہ تکمیل عدد ہفت ست بس  
 یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے شنوی کے خاتمے



میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ اب میری زبان بند ہوگئی اور قیامت تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا اس بنا پر اگر اسماعیل قیصری کا بیان صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھہرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چنداں قابل لحاظ نہیں تھا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور یقینی نہیں ہوتیں۔ مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا لیکن جب خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کے لئے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

ثنوی کی شہرت اور مقبولیت | ثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی، صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی، شاہ نامہ، گلستاں، ثنوی مولانا روم، دیوان حافظ، ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے ثنوی کو ترجیح ہوگی مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء و فضلاء نے ثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کی، جس قدر شرحیں لکھی گئیں ان کا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں، یہ نقشہ کشف الظنون سے ماخوذ ہے۔ کشف الظنون کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن کا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً شرح محمد افضل

الہ آبادی۔ دہلی محمد۔ و عبد العلی۔ بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

نام شائع	سنہ وفات	کیفیت
مولیٰ مصطفیٰ بن شعبان	۹۶۹ھ	۶ جلدوں میں ہے
سودی	تقریباً ۱۰۰۰ھ	
شیخ اسماعیل انقروی	۱۰۴۲ھ	کئی جلدوں میں ہے
کمال الدین خوارزمی	۸۲۰ھ	اسکا نام کنوز الحقائق ہے
عبدالمدین محمد رئیس الکتاب درویش علمی		جلد اول کی شرح، دیو سفت المتوفی ۹۵۳ھ نے سنوی کا خلاصہ کیا تھا یہ اسکی شرح ہے
ظیفی حسن چلیپی		اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے
علامہ الدین مصنفک حسین واعظ	۷۵۰ھ	خلاصہ سنوی کی شرح ہے اسکے دیباچے میں دس مقالے ہیں جس میں اصطلاحات تصوف اور روحانی کے مشائخ کے حالات ہیں

سلطان احمد کے حکم سے تصنیف کی	۳۹ھ	شیخ عبد المجید سیواسی
اسکا نام ازہر ثنوی ہے ہر احادیث و آیات قرآنی و الفاظ مشککہ کی شرح ہے		علائی بن یحییٰ و اعطشہ ازی اسمعیل و دہ

مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ ثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں یعنی ان سے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی۔ شاہ نامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقتی نے گورزمیہ ثنویاں لکھی تھیں لیکن دقتی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتا سبنا مہ نامہ رہ گئی تھی۔ گلستاں اپنے طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی، اس لحاظ سے ان کتابوں کے لئے گویا میدان خالی تھا اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا۔

بخلاف اس کے ثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی جام جم اوحدی مراۃ المتوفی ۵۴ھ مصباح الارواح اوحدرامانی المتوفی ۳۶ھ حلیۃ حکم سنائی منطق الطیر خواجہ فرید الدین عطار۔ ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی لیکن حلیۃ اور منطق الطیر نے تو گویا

تمام عالم کو چھالیا تھا۔ حکیم سنائی اور خواجہ فرید الدین عطار کا ذاتی فضل و کمال اور تقدس و شہرت بھی اس وجہ کی تھی کہ ان کی تصنیفات کم و بے کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا ان کو آنکھوں پر رکھتی۔ ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں شنی سے بلند مرتبہ تھیں۔ ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں وہاں کی زبان فارسی تھی اس لئے ہر شخص ان سے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت و مجلس میں ان کو رواج ہو سکتا تھا بخلاف اس کے شنی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے، ان سی باتوں پر سزا دیہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کئے گئے تھے اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچے کی سمجھ میں آ سکتے تھے، بخلاف اس کے شنی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علما کی سمجھ میں بھی مشکل سے آ سکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آج تک لایکل ہیں، ان تمام موانع کے ساتھ شنی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدھ آدمی کی زبان پر ہونگے بخلاف اس کے شنی کے اشعار بچہ کی زبان پر ہیں اور داغظوں کی گرمی محض تو بالکل شنی کے صدر سے ہے مقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے کبھی تو یہ

ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام  
 میں پھیلتی ہے پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اس کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور مقبول  
 عام ہو جاتی ہے کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے اسلئے  
 اس پر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے خواص جس قدر زیادہ اس پر توجہ کرتے ہیں اسی  
 قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں خواص کی توجہ اور اعتنا  
 و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلید اسکے معتقد اور  
 معترف ہوتے جاتے ہیں رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے۔ شنوی کی مقبولیت  
 اسی قسم کی ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کے کبھی  
 حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔ فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا نثر میں لکھی گئی ہیں  
 کسی میں ایسے فنی، نازک اور عظیم الشان مسائل اور مسائل حل کئے جاسکتے جو شنوی میں  
 کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا  
 عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن  
 نے شنوی کی طرف تمام کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ  
 مصرعہ "بہت قرآن در زبان پہلوی" تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔  
 عجمت مفتی میر عباس صاحب محرم شنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے  
 ہیں، وہ شنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں۔

”در تصوف مے شود شیریں کلام  
زال کہ باشد در گنہ لذت تمام“  
پھر اپنی شنوی (من و سلوی) کی مح میں لکھتے ہیں،  
اس کلام صوفیان شوم نیست  
شنوی مولوی روم نیست  
سچ ہے ع عیب نماید ہنرش در نظر

شنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں ان کا یہ انا تھا  
کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور  
اُن سے نتائج پیدا کرتے تھے منطق الطیر اور بوستاں کا یہی انداز ہے۔ حدیقہ میں  
اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس عقیل عمل تہذیبہ صفات  
معرفت۔ وجہ توکل صبر شکر وغیرہ کے عنوان قائم کئے ہیں اور اُن کی حقیقت  
بیان کی ہے لیکن شنوی کا یہ انداز نہیں، شنوی میں کسی قسم کی ترتیب تو یہ  
نہیں، فقرہوں کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ سب  
طرح قرآن مجید کے پارے، یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر بطور نا مستحسن معلوم ہوتا ہے خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے  
اس پر اعتراض کیا، چنانچہ مولانا مقرر ض کی زبان سے فرماتے ہیں،

کیں سخن بپست است یعنی شنوی  
قصہ پیغمبر است و پیروی  
نیست ذکر و بحث اسرار بلند  
کہ دو اندا ولیا زال سو کند

از مقامات متبتل تا فنا پایہ پایہ - تا ملاقات خدا

جملہ سراسر فسانہ است فصول کو دکا نہ قصہ - بیرون دروں

اعتراف کا حاصل یہ ہے کہ شنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں متبتل اور فنا سے لیکر وصل تک سب تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کئے جاتے مولانا نے اسکے بجائے طفلانہ قصہ بھر دیے۔

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کئے تھے،

چوں کتاب سب بیاہم براں اینچنین طعنہ زدند آں کافراں

کہ اساطیر ست و افسانہ نثرند نیست تعقیقہ و تحقیقہ بلند

کو دکاں خرد و فہمش می کنند نیست جز امر پسند و ناپسند

ذکر اسمعیل و ذبح حبیریل ذکر قصہ کعبہ و اصحاب فیل

ذکر بلقیس و سلیمان و سبا ذکر داؤد و زبور و اوریآ

ذکر طالوت و شعیب و صوم او ذکر یونس ذکر لوط و قوم او

پھر لکھتے ہیں۔

حرف قرآن را مد اں کہ ظاہر است زیر ظاہر باطنی ہم قاہر است

زیر آں باطن یکے بطنے دگر خیر و گرد و اندر و رفت و نظر

ہچنین تا ہفت لطن ابے لولکرم مے شمر تو این حدیث مقتض

حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں، ایک کہ مستقل حیثیت سے علمی مسائل بیان کئے جائیں، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ یا افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اس کے ضمن میں آتے جائیں، دوسرا طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے وہ قصہ اور لطافت کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں مولانا نے یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا،

خوشتر آں باشد کہ را د دلبراں      گفتہ آید در حدیث دیگر ایں

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھ کر مثنوی لکھی خود فرماتے ہیں

ترک جو شبی کردہ ام من نیم خام      از حکیم غزنوی بشنو تمام

در اکہی نامہ گوید شرح ایں      آل حکیم غیبی <sup>آئینہ سنائی</sup> فی خزائن عارفین

بعض بعض موقعوں پر باوجود ہجر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقہ کے اشعار

نقل کیے ہیں اور انکی شرح لکھی ہے، بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں

بالکل توازد ہو گیا ہے، مثلاً حدیقہ میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے اس موقع کا شعر ہے

روح با عقل و علم داند نیست      روح را پارسی دمازی نیست

مولانا فرماتے ہیں، روح با عقل ست و با علم ست یا ر

روح را با ترکی دمازی چہ کار



اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۂ اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے ورنہ شبنوی کو حدیقہ اور منطق الطیر سے ہی نسبت ہے جو قطرے کو گوہر سے ہے سیکڑوں حقائق و اسرار جو شبنوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سہ سے ان کا پتہ ہی نہیں جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں انکی بعینہ یہ مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک وصف و لا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے۔ بنونے کے لئے چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

مثال۔ از در تن کہ صاحب کلمہ است تا در دل نہر سالہ رہ است

از در جسم تا بہ کعبہ دل عاشقان را نہر و یک منزل

پر وبال حسرت و دل باشد تن بے دل جوال گل باشد

باطن تو حقیقت دل نیست ہر چہ خیر باطن تو باطل نیست

اصل نہر و محباز دل نبود دوزخ خشم و آزد دل نبود

پارہ گوشت نام دل کردی دل تحقیق رکبسل کردی

دل حیکے منظر لیست زبانی حجرہ دیو را چہ دل خوانی

نیست غبنی کہ یک رمہ جاہل خواندہ شکل صنوبری ادل

شبنوی اور حدیقہ کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ

اینکہ دل نامہ کردہ بہ مجباز      رو بہ پیش سگان کوے انداز  
 دل کہ با جاہ و مال اردکار      آں تگے دال آں دگر مدار  
 ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل اسی  
 کا نام ہے یہ پارہ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔  
 اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہے گوئی مراد دل نیز ہست      دل فراز عرش باشد نہ بہست  
 در گل تیرہ یقیں ہم آب ہست      لیک از آں بت نیاید آب ہست  
 زانکہ گراب ست مغلوب گلست      پس دل خود را گو کایں ہم دلست  
 کبرشیدی تو کہ من صاحب دم      حاجت غیرے ندارم و مسلم  
 آنچنان کہ آب در گل درشت      کہ منم آب چہ را جو کم مدد  
 خود را داری کم این دل باشد این      کہ مرد در عشق شیر و انگبین  
 لطف شیر و انگبین عکس دلست      سرخوشی آں خوش از دل حاصلست  
 پس بود دل جوہر و عالم عرض      سایہ دل چوں بود دل را عرض  
 با غما و سیرا در عین جاں      بر برین عکسش چو در آب داں  
 آئینہ دل چوں شود صافی پاک      نقشہا بینی بر دل از آب خاک  
 صورتی بہ صوتی بجد و عیب      ز آئینہ دل تاقت موسی را ز جیب

گر چہ آں صمرت گنج در فلک      نہ بہ عرش و فرش و دریا و سمک  
 زانکہ محد و دست و محد و دست      آئندہ دل خود نباشد این چنین  
 روزن دل گر گشت دست مضافا      مے رسد بے واسطہ نوز خدا

مولانا اور صدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک لودہ ہوا وہ ہوس کے  
 دل نہیں، لیکن مولانا نے اس کے ساتھ دقیق فلسفیانہ بحث بیان کی ہے فلاسفہ  
 میں اختلاف ہے کہ رنج و مسرت۔ لذت۔ ناگواری اشیائے خارجی کا خاصہ ہے یا  
 تخیل کا۔ مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر  
 ہے یا ہمارے تصور اور تخیل کا۔ فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت غرض  
 اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں، جانوروں کو اپنے  
 بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا، نہ اُن کو بچوں کے دیکھنے سے  
 کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے بخلاف اس کے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا  
 مسرت ہوتی ہے اس کا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا تخیل ہے  
 وہ جانور میں نہیں، اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے۔ اسی طرح لہو و لعب  
 رقص و سرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے  
 کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک شخص  
 کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو و لعب سے نہیں ہوتا

اسی بنا پر تجوں، جوانوں، بوڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے  
کیونکہ ان کے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار  
میں بیان کیا ہے۔

لطف شیر و نگبین عکسِ دل است      سرخوشی آں خوش از دل حاصل است  
پسین دل جو ہر و عالم عرض      سایہ دل چوں بود دلِ اغرض  
مولانا نے اس نکتے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جس کے ترن کئے  
وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو جو اس سے نہیں ہوتے۔

آئندہ دل چوں شود صافی و پاک      نقشہا بینی بروں ز آبِ خاک  
مثال ۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو لئے (بالسری) اسے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی  
بنا پر حدیث میں حکیم سنائی نے لئے کی اس طرح مع سرائی کی ہے۔

نالہ لئے ز درد خالی نیست      شوق از رومے زرد خالی نیست  
عاشقی خوش مست بس بہ نوا      ز خمنا خورده است و دلدلما  
بے زبال گوشتِ اختر کردہ      بے بیاں ہوشِ اختر کردہ  
از دیش شعلہ ہا ہے خیزد      چہ عجب گرنے آتش انگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنواز لے چوں حکایت مکنند      وز جدایہا شکایت مے کند

از نفیرم مردوزن نالیدہ اند	کز نیستائ تمارا بریدہ اند
تا گویم شمع در دہشتیاق	سینہ خواہم شمر شمرہ از فراق
باز جوید روزگار وصل خویش	ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
جفت خوش حالان و بد حالان شدم	من بہ جمعیتے نالان شدم
وز درون رخ جہت اسرار من	ہر کسے از طریق خود شد یار من
لیک چشم و گوش آں نور نیست	ستر من از آلہ من زور نیست
لیک کس ادید جان ستور نیست	تن جان جان تن مستور نیست
یک ہاں نہا نیست رہائے	دو دہاں داریم گویا ہچو نے
ہائے دہوئے در فگندہ در سما	یکت آن لال شدہ سوئے شما
کایں فغان اس سرے ہم ناں سرت	لیک اندر کہ اورا منظر ست

اسی طرح اور بہت سے مضامین دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، ان کے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم ادھر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا اس بنا پر ان کے کلام میں وہ روانی و چستگی نہ تھی۔ الفاظ حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعر کا خاص انداز ہے۔ اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آ جاتے ہیں۔ فکلی صاف جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت

ہوتی ہے، تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں تمام سیکڑوں یکہ ہزاروں شعر ایسے بھی ان کے قلم سے ٹپک پڑے ہیں بن کی، صفائی، جھٹکی اور دلاویری کا جواب نہیں چند مثالیں ذیل میں درج ہیں۔

لے طیب جملہ علت ہائے ما	شاد باش لے عشق خوش سودائے یا
لے تو افلاطون جالینوس ما	لے علاج نخوت و ناموس ما
آنہ غماز بنود چوں بود	عشق خواہد کس سخن بیرون بود
بندہ مارا چہ را کردی جہاد	وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا
یا برائے فضل کردن آمدی	تو برائے وصل کردن آمدی
ہر کسے را اصطلاح دادہ ایم	ہر کسے را سیرت بہنادرہ ایم
در حق او شہد و در حق تو سہم	در حق او بیج و در حق تو ذہم
مادروں ابہنگرم و حال را	مابروں را ہنگرم و قال را
سوختہ بیان و رواناں دیگر اند	موسیا آداب دانان دیگر اند
ایں گناہ از صد ثواب ولی ترست	خون شہیدان از آب ولی ترست
ناشغال از بیست ملت خداست	ملت عشق از ہمتہ دنیا جداست
پایے چو ہیں سخت بے تمکین بود	پایے استلال خود چو دین بود
خیر رازی را ز داریں بنیے	گر با سستہ لال کجاریں بیے

آں خلیفہ گفت کاے لیلیٰ توئی      کز تو بخوبی شد پریشانِ غوی  
از در خواں تو افزوں نیستی      گفت خماس شوم کہ مجنوں نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستاں میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا، چنانچہ یہ فقرہ ضربِ لامثال میں اعلیٰ ہے "لیلیٰ را بگوشتہ چشم مجنوں بایستہ نگرست" لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت و نون میں شیخ کے طرزِ ادا سے بڑھا ہوا ہے۔ اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے، بخلاف اسکے مولانا نے خود لیلیٰ کو مخاطب قرار دیا اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہو گئی جو ذوقِ سلیم پر نفعی نہیں، دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک ٹپے جملہ میں ادا کیا وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا "مجنوں نیستی" باوجود اس اختصار کے بلاغت و فصاحت یہ دو لفظ شیخ کے جملے سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں، یہ ایک جملہ متعینہ درمیان میں آگیا تھا اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم      راہ طاعت را بجاں پیودہ ایم  
ساکنان راہ را محرم بدیم      ساکنانِ عرش را ہمدم بدیم  
پیشہ اول کجا از دل رود      مہر اول کے زدن اکل شود  
در سفر گریوم بستی یا ختن      از دل تو کے رو و حب طن  
ما ہم ازستانِ ایں مے بودہ ایم      عاشقانِ درگہ مے بودہ ایم

نافت ما بر سر او بریدہ اند  
 روز نیکو دیدہ ایم از روزگار  
 لے بسا کرے نوازش دیدایم  
 گر عقاب بے کرد دریا بے کرم  
 اصل نقدش لطف داد و بخشش  
 فرقت از قمرش اگر آستان بست  
 میدہ جہاں را فراقش گوشمال  
 چند روزے گزشتیم راندہ است  
 کز چنایاں بے چین قمر اے عجب  
 متنوی کے مضامین کے مطالب کے متعلق چند امور اصول موضوعہ کے طور پر ذہن  
 نشین رکھنا چاہیے۔

ایولانا کے زمانے میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے، وہ  
 اشاعرہ کے عقائد تھے، امام مازمی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا، انھوں نے  
 اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک درو دیوار سے آواز  
 باز گشت آ رہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، تاہم چونکہ  
 طبیعت میں فطرتی استقامت تھی اس لغزش گاہ میں بھی ان کا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا



اکثر وہ اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب اُن کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اُترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغرضتیں رہ جاتا ہے۔

۲۔ شنیٰ میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں لیکن اُس زمانے سے کچھ مسلمانوں کا بڑا حصہ اُن کو مانتا آتا ہے مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر اُن کو الگ کر دیا جائے تو شنیٰ کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے، اس سے بظاہر یہ قیاس ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دروازہ کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصحیح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثلاً ذکر کرتے ہیں جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمر کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر شنیٰ میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی ماں جب حاملہ ہوئی تو حضرت مریم اُن کے پاس تشریف رکھتی تھیں، اس روایت پر خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اعتراض کیا چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :-

اہل ماں گویند ایں افسانہ را	خطا بکشت نیراد و غمت و خطا
ز آنکہ مریم وقت وضع حمل خویش	بود از بیکانہ دور و ہم ز خویش
مادر یحییٰ کی یادیدش کہ تا	گوید اور ایں سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے اسلئے حضرت مریم نے  
یہی کی ماں کو کوسوں کے فاصلے سے دیکھا ہوگا، لکھتے ہیں۔

دور نہ دیدش نزدیک نزدیکوں	از حکایت گیر معنی لے نبوں
نے چناں افسانہ بالمشنیدہ	بہچوشین نقش آں چسپیدہ
لے برادر قصہ چوں پیمانہ است	معنی اندر ہے لبان انہ است
گفت نخوی زید عمر آرد ضرب	گفت چونش کرد بے جرمی ادب
عمور اجزش چہ بد کال نہی خام	بگیناہ اور از بد مجموعہ سلام
گفت ایں پیمانہ بخسنے بود	گذشت بستان کہ پیمانہ ست
عمر و زید از بہر اعراب ست ساز	گرد و غشت آل تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نخوی نے "ضرب زید عمر" مثال میں استعمال کیا جس  
کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمر کو مارا۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا  
نخوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمر و زید سے اعراب کا  
ظاہر کرنا مقصود ہے۔ غرض یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ  
مقصود نہیں بلکہ نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط۔

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو خواہ اکیہیات خواہ حقائق  
کائنات کا ادراک محسوس اور بدیہی حیر نہیں، ممالک مغرب میں آج کل جو فلسفے کی

مختلف شاخیں موجود ہیں گو نہایت قریب النہم اور واقع فی النفس ہیں لیکن قطعی اور یقینی نہیں ان کی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اس کے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے ان کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے جو دارون کی ایجاد ہے یعنی یہ کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں، آج ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انہی کے سیکڑوں انواع اور اقسام بنتے گئے یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا۔ یہ مسئلہ آج کل قریباً تمام حکماء میں مسلم الثبوت ہے لیکن اسکے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات کا اس طریقے کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ فرین قیاس ہے، ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح سے کلاسیا میں ترقی ہوتے ہوئے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداء قدرت نے پیدا کئے ہوں۔ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے متوہ ہیں، یعنی مسئلہ سچوٹ فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے اشاعہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اس کو بزور منوانا چاہتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو محال لازم

آئیں گے، مخاطبان فرضی خیالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے لیکن جب ل کو ٹٹولتا ہے تو اُس میں لہتیں باطن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا، بخلاف اسکے ہونا محالات اور ممتنعات کا ڈراوا نہیں کھاتے بلکہ مسئلہ محو ث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ ترقیاس ثنوی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے استدلال نہیں کرتے، ان کا استدلال عموماً قیاس ثنوی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ دارقنگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس ثنوی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں

خون شہیدان از آب دلی ترست      ایں گناہ از صد ثواب دلی ترست

در میان کعبہ رسم قبلہ نیست      چہ غم از خواص اپا چپہ نیست

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے ان کو غسل نہیں دیا جاتا، اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبے میں جا کر اٹھ جاتی ہے غواص جب یا میں گھستا ہے تو اُس کو جو تے کی ضرورت

نہیں ہوتی، اسی طرح داروفاکان نسبت حب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم شنوئی کے خصوصیات کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

سب سے بڑی خصوصیت جو شنوئی میں ہے وہ اسکا طرازی استدلال اور طریقہ انما استدلال کے تین طریقے ہیں۔ قیاس۔ استقرا۔ تمثیل۔ چونکہ اسطوئے انما میں قیاس کو ترجیح دی تھی اسلئے اس کی تقلید سے حکمائے اسلام میں بھی اسی طریقے کو زیادہ رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شنوئی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے ہم اس موقع پر یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و فہم کا آسان اور اقرب الی الفہم ہی طریقہ ہے! استدلال تمثیلی کیلئے تخیل کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری تر شرط ہے اس بنا پر شنوئی کے لئے یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوت تخیل ہے۔

تصوّف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراک بشری سے خارج ہیں اسلئے جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا۔ الہیات

کے اکثر مسائل بھی عام لوگوں کے فہم سے برتر ہیں۔ اس لئے ان مسائل کے سمجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ ان کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعے سے سمجھایا جائے ایک وزکتہ قابل لحاظ یہ ہے کہ انبیاء کے مسائل میں اکثر متکلیف امر کا کچھ ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں، لیکن امکان کو ایسے لائل سے ثابت کرتے ہیں جو دل میں جانشین نہیں بوجتے بلکہ اُن سے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت ملتا ہے، حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعے سے ثابت کیا جائے، اسی بنا پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا، وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادور اور قریب الفہم تشبیہوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان ممکن حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے، یا کم از کم اُن کے امکان کا یقین ہو جاتا ہے مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب نہ بعید، نہ داخل نہ خارج۔ ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا، مولانا اس کو اس طرح تشبیہ کے ذریعے سے سمجھاتے ہیں۔

قرب ہیچون است۔ عقلت ابہ تو	آں تعلق بہت ہیچوں لے عمو
اتصالے بے تکلیف بے قیاس	بہت بل لئاس با جان اس
ز انکہ فصل وصل نہ بود در رواں	غیر فصل وصل نہ اندیشد گماں
نیست آں جنبش کہ در اصبع ترا	بیض اصبع یا پیش یا پیچ است

از چہ رومے آید اندر صیبت کا صیبت بے اونہ داند منفعت

نور چشم و مرد مک در ویدہ است از چہ رہ آید بانیہ از شش شہت

ایں تعلق را خرد چوں لے برد بستہ کفصل ست و وصل ست اخرد

تاب نوح چشم با پیہ است جفت نور دل دقطرہ خونی نہفت

شادی اندر گردہ و غم در بگر عقل چوں شمع درون مغرور

را چہ در الف و منطق درساں لہو و نفس و شجاعت و جہاں

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت یہ تمام چیزیں اسی قسم کا تعلق رکھتی ہیں جس کو نہ متصل کہہ سکتے ہیں نہ مفصل نہ قریب نہ بعید، اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے، یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام قنایں انسان صفات الہی کا منظر بن جاتا ہے اور اس عالم میں اُس کا انا الحق کہنا جائز ہے اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش ست ز آتشے لافند آہن شست

چوں بر خنی گشت ہجو زہر کان پس انا اندر است لافش میگماں

شد زنگ طبع آتش مختشم گویدا من آتش من آتش

آتش من گر ترا شک ست وطن آزموں کن ست را برین بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تخلیقات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی

اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیا! آدابِ انماں دیگر اند  
سوختہ جان و رواناں گیر اند  
خوں شیدال! از آرب ولی ترست  
ایں گناہ از صد ثواب ولی ترست  
در میانِ کعبہ رسم قبلہ نیست  
چہ غم از خواص! اپا چیلہ نیست  
عاشقال را ہر زماں سزید نیست  
بر دہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی ہیں اس کو اس طرح ثابت کیا ہے۔

بنگر اندر خانہ و کاشا نہا  
در مہندس چوں بہ دافسانہا  
از مہندس آن عرض و اندیشہا  
آلت آورد و درخت از بیشہا  
جہیست اصل و مایہ ہر بیشہ  
جز خیال و خبر عرض و اندیشہ  
جملہ اخیلے جہاں را بے عرض  
در نگر حاصل نشد جز از عرض  
اول فکر آہستہ آمد و عمل  
بنیت عالم چنان ال درازل  
آن نکاح زن عرض بد شد قفا  
جملہ عالم خود عرض بووند تا  
جو ہر سر زند حاصل شد زما  
ایں عرضہا از چہ زاید از صور  
اندریں معنی بساید ہل اتی  
وہیں صورہا از چہ زاید از فکر

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعویٰ میں دلیل ہوتے ہیں اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر



کوئی شخص یہ دعویٰ ایک پرچے پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی ہے۔ یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یکتا ز منی با کہ ہمید انم زبان تازیال  
عین تازی گفتش معنی بود گرچہ تازی گفتن اش دعوی بود  
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف اعتبار سے اس کو اس طرح سمجھایا ہے۔

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد بہت باشد در حساب  
بہت باشد ذات او تا تو اگر بر نہی پنبہ بسوزد آں شر  
نیست باشد روشنی نہ ہر ترا کردہ باشد آفتاب اور افتا  
در دو صد من شہد یکا و قیہ فضل چوں در افگندی دور گشت حل  
نیست باشد طعم حل چوں چشتی بہت آں وقیہ فزون چوں میکشتی

یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے بہت بھی ہے اور نیست بھی بہت اس لحاظ سے کہ اگر اس پر روئی رکھ دو تو حل جائے گی اور نیست اس لئے کہ اسکی روشنی نظر نہیں آسکتی اسی طرح من بھر شہد میں اگر تولہ بھر سرکہ ڈال دو تو سرکہ کا فرہ بالکل نہیں معلوم ہوگا لیکن شہد کا وزن بڑھ جائے گا، اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے

اسی طرح عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی؛

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اس کو کمال کے مرتبہ تک پہنچا دیا اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

(۱) نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادرا اور اہم ہو، (۲) نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو گویا حکایت اس کی تصویر ہو، (۳) حکایت کے اثنائیں نتیجے کی طرف ذہن منتقل نہ ہو سکے، بلکہ خاتمے پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے نتیجے کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر پڑتا ہے اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے، یہ تمام باتیں جس قدر شنوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور حورا ز نظر عیوب کے ظاہر کیا ہے عام لوگوں کو کچھ ہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر ان کو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے، چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں؛

۱۔ ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں یہ معاہدہ ٹھیک کہ وہ ہر روز

شیر کو گھر بیٹھے اُس کی خوراک پہنچایا کریں گے، پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لئے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن کی دیر کر کے گیا۔ شیر غصے میں بھرا ہوا بیٹھا تھا خرگوش گیا تو اُس نے دیر کی وجہ پوچھی خرگوش نے کہا، میں تو اُسی دن چلا تھا لیکن ماہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا، میں نے اُس سے ہتیرا کہا کہ میں نے کی خدمت میں جانا لیکن اُس نے ایک سنی ٹبری شکل سے ضمانت لیکر جھوٹا شیر نے پھر کر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے؟ میں اسکو ابھی چل کر نہا دیتا ہوں خرگوش آگے آگے ہولیا اور شیر کو ایک کنوئیں کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اس میں ہے شیر نے کنوئیں میں جھانکا اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصے سے حملہ آور ہو کر کنوئیں میں کود پڑا۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر فرماتے ہیں :

عکس خود را او عدوے خویش دید	لاجرم برخویش شمشیرے کشید
لے بسا عیبے کہ بینی در کساں	خوے تو باشد درایشاں ای و فلاں
اندرایشاں تافت ہستی تو	از نفاق و ظلم و بدستے تو
آں توئی دان زخم بر خودے زنی	بر خود آں دم تا لعنت محنتی
و بخودایں بد را منی بینی عیاں	وزند دشمن بودہ خود را بہ جاں
حملہ بر خودے کنی لے سادہ مرد	بچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد
چوں بر قعر خوے خود اندر رسی	پہن انی کز تو ہواں ناکسی

شیر اور قمر پیدا شد کہ بود      نقشِ او آں کشِ دگر گسے نود

لے بدیدہ خال بد بر بڑے عم      عکس خالِ نست آں از بے مرم

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب بھی طرح نظر آتے ہیں! اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اس کو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے

انجیل میں اس کو یوں بیان کیا ہے کہ لے بنی آدم تو اوروں کی آنکھ کی پھٹی دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھوں کا شہتیر نہیں دیکھتا لیکن مولانا نے اس کو جس پرکے میں ادا کیا ہے سب سے بڑھکر موثر طریقہ ہے۔ شیر نے جب اپنا عکس کنوئیں میں دیکھا

تو بڑے غصے سے اس پر حملہ کیا۔ لیکن اس کو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں۔ ہماری بھی یہی حالت ہے۔ ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے

ہیں ہم کو نہایت بدناما معلوم ہوتے ہیں، ہم کو ان سے سخت نفرت ہوتی ہے ہم نہایت سختی سے اسکی برائی بیان کرتے ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ یہی

عیب خود ہم میں بھی موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنے آپ کو بُرا کہہ رہے ہیں

حملہ بر خود مے کنی لے سادہ د      ہچ آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

مثال آں یکے از شتم مار در اکبت      ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مش

آں یکے نقش کا زبد گوہری      یاد ناوردی تو حق مادی

گفت کارے کرد کاں عاریے است      کشمش کاں خاک شاریے است

مستم شد با یکے زن گشتمش	غرقِ خول در خاک گوی غمتمش
گفت که آنکس را کین اے محشم	گفت پس ہر روز مرے راکشم
کنستم اور رستم از خونہائے خلق	نالے و برم بہت از نالے خلق
نفسِ نشت آن ما در بارِ خاصیت	کہ فساد است در برِ ناحیت
پس کینش اورا کہ بہر آں دنی	ہر دم قصدے غریبے میکنی
از مے این دنیا خوشیست جنگ	از پے او با حق با خلق جنگ

مثال ۳۔ یہ سب کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے وہ حقیقت لفظی اختلاف ہے ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے اسلئے باہم نزاع و فحاصمت اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اس کو اس حکایت کے پیرائے میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یک دم	ہر یکے از شہرے افتادہ بہم
فارسی و تک دروئی عرب	جملہ باہم در نزاع و در غضب
فارسی گفتا ازین چون آریم	ہم بیا کاین ابہ انگورے دیم
آن عرب گفتا معاذ اللہ لا	من عجبیخہ اہم نہ انگورے و غا
آں یکے کہ ترک بدگفت اے کریم	من نے خواہم عیب نہ اہم ازم
آں کہ رومی بود گفت این قیل را	ترک کن خواہم من استاقیل را
در تمانع مشت بر ہم مے زدند	کہ کہ سبز نا مہا غافل ہند

صاحب سرے غریبہ صدیاں      گریبے آنجاہدے صلح شاں  
 پس بگھنٹے اوکے من میں یک دم      آرزوے جملہ تاں رے خرم  
 یک دم تاں مے شود چار المراد      چار دشمن مے شود یک اتحاد  
 قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے ایک دم دیا۔ ان میں  
 اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے ایرانی نے کہا انکو رنگو  
 جائیں، عرب نے کہا ہرگز نہیں بلکہ غنیمت رومی نے کہا انہیں بلکہ ستائیں ترک  
 نے کہا انہیں بلکہ ازم۔ حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انکو ہی کا نام لے رہے تھے،  
 اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انکو لاکر سامنے رکھ  
 دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

مثال۔ ایک بیت یاد گیرے تیر ہوش      صورتش بگزار معنے رانیوش  
 یک مؤذن داشت بس آواز بد      شب شب دریدے خلق خود  
 خواب خوش بر مرد ماں کردہ حرام      در صلح افتادہ از دے خاص عالم  
 کو دکال ترسا از دور جامہ خواب      مردوزن ز آواز او اندر عذاب  
 پس طلب کردند ادرار ز ماں      اچھا دادند و گفتند اے فلاں  
 بہر آسایش زباں کوتاہ کن      در عوض ماہمتے ہمراہ کن  
 قافلہ مے شد کعبہ از اولہ      اچھا بستہ شد وہاں باقا قلہ

شکمے کردند اہل کارواں  
 وال مؤذن عاشق آواز خود  
 جملہ گان خائف ز قسنہ عامہ  
 شمع و حلوا دیکے جامہ لطیف  
 پرس پرسال کیں مؤذن کو کجاست  
 دختر نے ارم لطیف بس کئے  
 بیچ ایں سودا نیفت از سرش  
 در دل او ہر ایماں رستہ بود  
 بیچ چارہ مے نہ انداختم درال  
 گفت دختر چیست ایں کر وہ بانگ  
 من ہم عمر این چنین آواز زشت  
 خواہش گفتا کہ ایں بانگ انال  
 باوریش نامہ پر سید از درگ  
 چوں لقیں شتش رخ او ز روشد  
 بازستم من تشویش و عذاب  
 راحتم ایں بود از آواز او

منزل اند موضع کافرستان  
 در میان کافرستان بانگ نہ  
 خود بیامد کافرے با جامہ  
 ہدیہ آورد و بیامد شد الیف  
 کہ صدای بانگ راحت فرات  
 آرزوے بود اورا مومنے  
 پندہامے داد چندین کافرش  
 ہجو مجر بود ایں غم من جو عود  
 تا فرو خواند ایں مؤذن ایں اذل  
 کہ گوشتم آید ایں از چارہ بانگ  
 بیچ نشنیم دریں دیر و کشت  
 ہست اعلام و شعار مومناں  
 آن کہ ہم گفت آسے لے قمر  
 دز مسلمانی دل او سر دشد  
 دوش خوش خفتم درین بخوف خواب  
 ہدیہ آورد مہربان شکر آں مرد کو

چوں بدیدش گفتایں ہر یہ نگیر  
چوں مرا گشتی مجھ و دستگیر  
آنچہ با من کردی از احسان بُتر  
بندہ تو گشتہ ام من ستم  
مہست ایمان شمار زرق و مجاز  
راہزن کہ ہجڑاں بانگ نماز

قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بڑا واز مؤذن ہوتا تھا لوگوں نے اسکو کچھ رُپے دیئے کہ حج کر آئے، وہ حج کیلئے روانہ ہوا، راہ میں ایک گاؤں آیا وہاں ایک مسجد تھی مؤذن نے اس میں جا کر اذان دی، تھوڑی دیر کے بعد ایک عجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لئے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں میں یہ ان کو نذر دینے لایا ہوں، انھوں نے عجے پر بڑا احسان کیا ہے میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے، اسکو معلوم نہیں کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا، ہر چند میں نے سمجھایا مگر وہ باز نہیں آتی تھی، آج اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے، لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شمار اور انکی اعلیٰ عبادت کا طریقہ ہے۔ پہلے تو اسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اس کو اسلام سے نفرت ہو گئی۔ اس صلے میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام نہ پاسکا انکی بذلت پورا ہو گیا اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہو گیا کہ وہ کبھی اسلام نہیں لے گی اس حکایت سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں ایسے دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔



مثال ۱۵ میل مجنوں پیش لیلیٰ رواں

یک دم ار مجنوں بخود غافل بدے

عشق سوا چونکہ پرلہوش بن

لیکناتہ بس مراقب بود و جست

فہم کرے زو کہ غافل گشت و نگ

چوں بہ خود باز آئے دیدے نہا

در سر روزہ رہ بدیں احوالہا

گفت اے ناتہ چو ہر دو عاشقہم

نیست بر وفق منت مہر و مہار

تا تو باشی با من اے مردہ وطن

راہ نزدیک و بہانہم سخت دیر

سرنگوں خود را ز اشتر و رنگند

میل ناتہ از پس کتہ اش و ال

ناتہ گردیدے و واپس آئے

مے نبودش چاہے از بخود بدن

چوں بیدار و ہمار خولش سست

روپس کسے بکر دہ بے رنگ

کو پیش رفتہ است بس فرسنگما

ماند مجنوں در تر و دساہا

ما و مند بس ہمرہ نالا لقیم

کر دباہد از دو دوری اختیار

پس لیلے دور ماند جان من

سیر گشت زمیں سواری سیر سیر

گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں لیلیٰ سے ملنے کیلئے چلا سواری میں اونٹنی تھی جس نے

حال ہی میں بچہ دیا تھا لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا مجنوں جب لیلیٰ کے خیال میں محو ہوتا تھا

تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی اونٹنی یہ دیکھ کر کہ مجنوں غافل ہے بچے کی کشش

سے گھر کا رخ کرتی تھی گھڑیوں کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ پھیرتا اور لیلیٰ کے گھر

کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی۔ اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے اور ایک منزل بھی طے نہ ہوئی۔ یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت ہے وہ رنج اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جاں کشا یہ سوئے بالا بالہا	در زدہ تن در زیں بنگا سا
ایں دو ہرہ یک دگر را راہ زین	گرہ آں جاں کو فرو ناید ز تن
میل جاں در حکمت ست و در علوم	میل تن در باغ و رانغ ست و در دم
میل جاں اندر ترقی و شرف	میل تن در کسل سباب و علف

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جنہیں اہل نظر مختلف اراے ہیں۔ ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کے ذیل میں ادا کیا ہے۔ چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنکی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے، اس لئے مناظرے کے ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کئے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرے کے ذیل میں طے کیا ہے۔ یہ مناظرہ بگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔ جانوروں

نے توکل اور شیر نے ہمد اور کوشش کا پہلا اختیار کیا ہے۔

جہد گفتند اے حکیم باخبر	اخذ روح لیس غیض عن قد
در حذر شوریدن شور و شر است	رو توکل کن توکل بہتر است
باقضا پنچ کن لے تند و تیز	تا نگیر و ہم قضا با تو ستیز
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیا پذیر رحمت از رب الفلق

### جواب شیر

گفت آے گر توکل بہتر است	ایں سبب ہم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر بہ آواز بلند	با توکل زانوے اشتر بہ بند
رمز الکا سبب اللہ شنو	از توکل در سبب غافل مشو
رو توکل کن تو با کسب لے عمو	جہد مے کن کسبے کن لے عمو

### جواب منجھیراں

قوم گفتند کہ کیا از ضعف خلق	لقبہ تزویر داں بر خلق خلق
پس انکہ کیہا از ضعف خاست	در توکل تکیہ بر غیر خطاست
نیست کہے از توکل خوب تر	چہیست از تسلیم خود محبوب تر
پس گے زند از بلا سوے بلا	پس جہد از مار سوے اثر دما
حیلہ کرد انسان حیلہ اش نام بود	آنکہ جہاں نداشت خول شام بود

ما عیالِ حضرتیم و شیر خواہ  
گفت اخلق عیالِ لالا  
آئندہ دوزخ آسمانِ باراں دہد  
ہم تو اند کو بہ رحمتِ ناں دہد

### جواب شیر

گفت شیر آئے ولی رب العباد  
نزد بانے پیش پائے ماہاد  
پایہ پایہ رفت باید سوسے بام  
ہست جبرم بودن اینجامع خام  
پائے اری چول کنی خود را تو لنگ  
دست اری چول کنی نہاں تو چنگ  
خواہ چول بیلے بست بندہ داد  
بے زباں معلوم شد اور امراء  
چول اشارت ہاشاں برجیاں ہنی  
در فحائے آں اشارت جان ہی  
پس اشارت ہاشاں اسرار ت دہد  
بار بردار روز تو کارت دہد  
سعی شکر نعمت قدرت بود  
جبر تو انکار آں نعمت بود  
شکر نعمت نعمت افزوں کند  
کفر نعمت از کفت بیرون کند  
ہاں عنسپے جبرے بے اعتناء  
جہنمہ برآں درخت میوہ دار  
تا کہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد  
بر سر خفتہ بریزد نفس و زاد  
گر تو کل مے کنی در کار کن  
کسب کن پس تکیہ بر جبار کن

### جواب پنچیراں

جملہ پاوے بانگ نابرداشتند  
کاں حراصاں کاں سبہا کاشتند

صد ہزاراں ہزاراں مروڑن پس چرا محروم ماندند از زمین  
 خز کہ آن قسمت کہ رفت اندازل رے نمود از بیگال و از عمل  
 کسبے نامی مداں لے نامدار جہد خروپے سپندارے عیار

### جواب شیر

شیر گفت آئے لیکن ہم بہیں جہدے انبیاء و مرسلین  
 حق تعالیٰ الجہد شان راست کرد آنچہ دیدند از جہاد گرم و سرد  
 جہدے کن تا توانی لے نفت و طریق انبیاء و اولیا  
 چلیست نیا از خدا غافل بدن نے قماش و نقرہ و فرزند وزن  
 مال اگر ہر دس باشی حمل نعم مال صالح گفت آل سول  
 جہد حق است و و احق است و در منکر اندر نفی جہدش جہد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلہ میں ہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور انکا جواب دیا، پھر کوشش اور جہد کی تفصیلت پر جو دلیل قائم کی وہ اسقدر پرزور ہے کہ اس کا جواب نہیں ہو سکتا یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ میں کدال یا پھاوڑا دیدے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ اسکا کیا مقصد ہے۔ اسی طرح جب تک ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت ہی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادے و اختیار کو عمل میں لائیں

اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ماہیت کے خلاف کرنا ہے باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں آ رہی ہے، اُسکے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجے کے متعلق خدا پر توکل کرو، کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ ہم تطویل کے لحاظ سے ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اعلیٰ عنصر خلوص ہے، لیکن خلوص کی حقیقت ماہیت کے متعین کنہیں نہایت سمجھ غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال لکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے۔ ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے، اور نہایت جدوجہد و سرگرمی سے کرتا ہے خود اُسکو او نیز عام لوگوں کو اُسکے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا منفی اثر جس کی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں۔ مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت ہمیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حدود تعریف متعین ہو سکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال

کو مطابق کر کے خلوص کے معنی اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را داں منزہ از دغل
در غرا بر پہلو اسنے دست یافت	زود شمشیرے بر آورد و شتافت
او خداوند اخت بر روی علی	افتخار ہرنی و ہر ولی
در زمان انداخت شمشیر علی	کرد او اندر غزایش کاہلی
گشت حیراں آں مبارزین عمل	از نمودن عفو و رحم بے محل
گفت بر من تیغ تیرا فراموشی	از چہ افگندی مرا بگذاشتی
آنچہ دیدی بہتر از پیکار من	تا شدی تو مست در آشکار من
آنچہ دیدی کہ خیال خشم نیست	تا چنین برقی نمود و باز جست
گفت ایلمو منیں با آب خواں	کہ بہ ہنگام بن روی پسواں
چوں خداوند اختی بر روی من	نقش جنبید و تہ شد خجے من
نیم بہر حق شد و نیمے ہوا	شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگاریدہ گفت مولیستی	آن حقے کردہ من نیستی
نقش حق را ہم بہر حق شکن	برز جاہد دوست سنگ دوست

حکایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد میں ایک کا فر پر قابو پایا اور اسکو تلوار سے مارنا چاہا، اُس نے جناب موصوف کے منہ پر تھوک دیا۔

آپ وہیں رُک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی، کافر نے تجھ پر ہوکرو چھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا، آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو خالصۃً لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا، اس صورت میں خلوص نہیں رہا کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی۔

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا      شرکت اندک کا رِحق نبود روا

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہے کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو، حلم، جو دوسخا، ہمدردی و غمخواری صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، غیر مذہب والے ان فیاضیوں سے مستفیذ نہیں ہو سکتے۔ ان کے ساتھ صرف بغض و عناد نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیئے اور اشداء علی الکفار کے یہی معنی ہیں لیکن مولانا نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ اگر کرم کیلئے دیرانہ و آباد اور دشت و چین کی کوئی تخصیص نہیں جیسا کہ ایک حکایت میں لکھتے ہیں

کافراں مہمان پنہنبر شدند      وقت شام ایشان بسجداً مند

رو بہ یاراں کرداں سلطان باد      دستگیرِ حملہ شاہان و عباد

گفت لے یاران من قسمت کنید      کہ شما پرادمن و غمے منید

ہر یکے بارے کیے مہماں گزید      در میاں بدیک شکم ز رفت عیند

جسم زخمے داشت اودا کس نبرد      ماند در مسجد چو اندر جام درد



مصطفیٰ بردش چو واما نذر همه  
 نان آتش شیر آل هر هفت روز  
 وقت خفتن رفتن در حجره شست  
 از برون زنجیر در را در فلکند  
 گیر از نیم شب تا صبح دم  
 مصطفیٰ صبح آمد و در را کشتاد  
 در کشتاد و گشت پنهان مصطفیٰ  
 چونکه کافر باب را بکشاده دید  
 جامه خواب پر حدث را یک فضول  
 کاینچنین کرده است هانت بید  
 که بیاور مطهر دین جا به پیش  
 هر کسے حست کن بهر خدا  
 ما بشویم این حدث را تو بهل  
 ما بر لے خدمت تو می زیم  
 گفت میدانم و یکایک ساعتی ست

هفت زبند شیر ده اندر همه  
 خور و آل بوقطع عوج بن عمر  
 پس کنیزک از خضبت در پایست  
 که از بد خشمگین و در دست  
 بس تقاضا آمد و در و شکم  
 صبح آل گمراه را آواز داد  
 تانه گرد و شمر ساراں مبتلا  
 نرم نرمک از کمین بیرون جمید  
 قاصدا آورد و در پیش رسول  
 خنده زد و رحمتہ للعالمین  
 تا بشویم جمله را با دست خویش  
 جان ما و جسم ما تبار ترا  
 کار دست است این کار جان دل  
 چون تو خدمت میکنی پس ما کیم  
 کاندیشستن بخویشم حکمتی ست

## علم کلام

شعوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی شعی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور نہروں لاکھوں فہم پڑھنے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے۔ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقاید اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے۔ موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچایا اس وقت سے آج تک سیکڑوں نہروں کتابیں لکھی جا چکیں۔ یہ سارا ذکر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے شعی میں ثابت کئے گئے ہیں یہ تمام ذکر اس کے آگے ہی ہے۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے، لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور توفیق کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اسکے مولانا روم جس طریقے سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے اور گو وہ شک و شبہات کے تیر باران کو کلیتہً روک نہیں سکتا تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آ جاتا ہے جسکے پیاد میں وہ اعتراضات کے تیر باران کی

پرواہ نہیں کرتا۔ اس بنا پر ضرور ہے کہ شنیٰ کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

## مذہب مختلفہ میں سے ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں نہروں مذہب پائے جاتے ہیں اور صلیبِ ہب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے اُس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں۔ اسلئے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا۔ فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اس کے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اُس کے خلاف ہے۔ اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اس کے ہی معنی یہ کہ یہ کھاسکہ نہیں ہے۔ اگر دنیا میں یہ ہے تو ضرور ہے کہ نہر بھی ہے کیونکہ عیسے ہی معنی ہیں کہ وہ نہر نہیں ہے۔ اس لئے نہر کافی نفسہ ہونا ضرور ہے جھوٹ اگر کسی حق پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے۔ اگر گہوں سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم ناکیوں کھلائے۔ اگر دنیا میں سچائی۔ راستی۔ صلیت کا سرے سے وجود نہ ہو تو قوتِ منیرہ کا کیا کام ہوگا۔

قلبِ اہلبہ بے بوسے زر خرید  
قلبہارا خچ کر دن کے تو اں

زانکہ بے حق باطلی باید پدید  
گر نزد دے و جہاں نقد رواں

آں دروغ از راست میگردد	تا نباشد راست کے باشد دروغ
زہر در قندے رود آنکہ خستہ	بر امید راست کج رائے خزند
چہ بروگت دم نمائے جو فروش	گر نباشد گندم محبوب نوش
باطلاں بر بے حق دامن اند	پس مگو ایں جملہ دینہا باطل اند
بے حقیقت نیست در عالم خیال	پس مگو جملہ خیال ست و ضلال
تا جہاں باشند جملہ بہاں	گر نہ معیوبات باشند در جہاں
چونکہ عیب نیست چون اہل اہل	پس بود کالاشناسی سخت سہل
چوں ہمہ چو سہ و اینجا عود نیست	در ہمہ عیب ست دانش سود نیست
و آنکہ گوید جملہ باطل آن شقی ست	آنکہ گوید جملہ حق ست الہی ست
نقد و قلب ند چرند ال رنجند	چونکہ حق و باطلی آمیختند
در حقائق امتحان ہادیہ	پس محکمے بایہش گزیرہ

## آلیات

ذات باری

خدا کی ثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے  
پہلا طریقہ یہ ہے کہ اشارے مؤثر پر استدلال کیا جاتا ہے یہ طریقہ خطابانی ہے اور عوام

کے لئے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان گل کج  
جس کے پرنے رات دن حرکت میں ہیں ستارے چل رہے ہیں دریا بہ رہا ہے،  
پہاڑ آتش فشاں ہیں ہوا جنبش میں ہے زمین نباتات اُگا رہی ہے، درخت جھوم  
رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پروردگار ہے جہاں  
تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دست پہنات و قلم میں خط گذار	اسپ در جوانی دنیا پیدا سوار
قلم نگہ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے	سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے
پس یقین در عقل ہر دانندہ است	ایں گمراہ جنبیدہ جنبانندہ است
ہر گھم دار یہ یقین رکھتا ہے کہ جو چیز حرکت کرتی ہے اس کا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے	
گر تو آں رائے نہ مینی نظر	نہم کن اما بہ انظار اثر
اگر تم اس کو آنکھوں سے نہیں دیکھتے	تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو
تن بہ جاں جنبہ می بینی تو جاں	لیک از جنبیدن تن بہ جاں
بدن جو حرکت کرتا ہے تو جان کی وجہ سے کرتا ہے تم جان کو نہیں جان سکتو تو بدن کی حرکت جان کو جانو	

دوسرا طریقہ جو حکماء کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لئے  
ضرور اس کا کوئی مصلع ہے۔ اس طریقے پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے  
اپنی کتاب الکلام میں اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا نے اس طریقہ کو

ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے، اگر حکیمے نسبت اس ترتیب چسپیت؛  
تیسرے طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب و خواص  
کے سمجھنے پر موقوف ہے، اسکی تفصیل یہ ہے:-

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں، مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ غیر مادی  
مثلاً تصور، وہم، خیال، مادیات کے بھی مدارج ہیں، بعض میں دیت یعنی کثافت زیادہ  
ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل  
جاتا ہے مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ وہ مادہ یعنی  
دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادے کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے  
استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں یہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے یعنی  
وہ معلول کے بہ نسبت مجرور عن المادہ ہوتی ہے۔

اول منکر آخر آمدور عمل	اول منکر ہے۔ پھر عمل
بنیٰ عالم چنان ان ازل	عالم کی اُفتاد اسی طرح ہے
صورت دیوار و سقف ہر کمال	دیوار اور چھت کی صورت
سایہ اندیشہ معمار داں	معمار کے خیال کا سایہ ہے
صورت از بے صورت آید در جو	صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اسکی کوئی
ہچناں کر آتشے دست و دود	خاص صورت نہیں ہوتی جس طرح آگ سے دھواں

بے صورتی سے تم کو حیرت پیدا ہوگی  
 کہ سیکڑوں قسم کے آفات بغیر آہ کے کیونکر  
 پیدا ہوتے ہیں۔ بے انتہا مذاہب اور  
 پیشے سب خیالات کے پر تو ہیں  
 کیا اس علت سے معلول کو کچھ نسبت ہے  
 کیا بونے کی آواز کو صدمے سے کچھ نسبت ہے  
 کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوئے ہیں۔

اور ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے۔  
 وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں  
 اور عمل گویا ان کا سایہ ہے

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس ورنمایاں ہیں  
 وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں

دوغ دہستی برآوردہ علم  
 مہست را بنمود بر شکل عدم  
 اسپ در جلال و ناپید اسوار  
 باور پوشید و بنمودت عیار

حیرت محض کی ردت بے صورتی  
 زادہ صدگوں لت از بے آلتی  
 بے نہایت کیشما و پیشما  
 جملہ ظل صورت اندیشما  
 ہیسج ماندیں موثر با اثر  
 ہیسج ماند بانگ نوحہ با ضر  
 بر لب بام ایستادہ قوم خوش  
 ہر کیے را برز میں میں سایہ اش  
 صورت فکر ست بر بام مشید  
 وال عمل چوں سایہ ارکال پدید

روغن اندر دوغ باشد چون عدم  
 نیست را بنمودت بر شکل عدم  
 دست پنهان قلم ہیں خط گذار  
 بحر را پوشید گفت کرد آشکار

خاک را بنی بہ بالا اے علی  
تیر سیدائیں ناپید اکماں

بادرامہ جزبہ تعریف و دلیل  
جانہا پیدا و پناہاں جان جاں

اشیائیں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسم جان عقل جسم جو ان سب میں کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے جان اس سے افضل ہے اس لئے مخفی ہے لیکن آسانی اس کا علم ہو سکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہوتا ہے کہ اس میں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزوں اور منظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے۔ مجنوں آدمی کے حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اُس میں جان ہے، لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزوں اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اس لئے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است  
جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے

جسم بچوں آستیں جاں بچو دست  
جسم گویا آستین ہوا در جان گویا ہاتھ

باز عقل از روح مخفی تر بود  
پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے

حسن بہ سوئے روح زو تر رہ رو  
کیونکہ حسن روح کو جلدہ یافت کر لیتی ہے



جہنشتے یعنی بدانی زندہ است  
 تم کسی چیز میں کٹ دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے  
 این ندائی کو ز عقل آگندہ است  
 لیکن نہیں جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے  
 تاکہ جنیشہائے موزوں سر کند  
 عقل کا تینوں قسم ہے: تاجہ کمال جس کا جسم موزوں حرکت میں  
 جنبش مس را بہ دانش زر کند  
 زماں مناسب بدن افعال است  
 جب مناسب افعال سے زندہ ہوتے ہیں  
 فہم آید مگر عقل مہست  
 تب تم کو یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے  
 ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ مادی اور غیر مادی، مادی مملول  
 ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے، یعنی بعض میں مادی  
 زیادہ بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم ہے اس لیے علتوں میں بھی نسبتہ تجرّد  
 عن المادہ کی عفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرّد عن المادہ  
 ضرور ہو گا۔ پھر اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرّد ہو گا۔ اس کی علت میں اس  
 سے بھی زیادہ۔ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پرانتہا ہو جو ہر حیثیت  
 پر لحاظ ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور ہر  
 خدا سے پہنچا پنچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

ایں صورت دار و زبے صورت وجود  
 یہ تمام صورتیں بے صورت موجود میں آئی ہیں  
 چلیست پس بر موجد خویشیش محمود  
 تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنی

فاعل مطلق یقین بے صورت

فاعل مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے

صورت اندر دست اوچو آست

لے یا را عام رفع ہست سے منزہ ہے

بے بہت اس عالم امر لے صنم

تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا

بے بہت ترا باشد آمر لاجبیم

مشکلیں کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علماہ لعل ہے لیکن اسکا منزہ بری عن المادۃ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا۔ بخلاف اسکے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اسکے ساتھ مادّیہ میں کے مذہب کا بھی البطل ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادّے کے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادّہ ہی ہے، اسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے۔ مادّے کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دی جاتی ہے اسی قدر خدا کے انقراض سے بُد ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر مولانا نے تجرّو عن المادّہ کے مسئلے کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادّہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادّے پر کوئی اثر پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادّہ اس سے نہ کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ مادّے کے تغیرات کی علت بھی مادّہ ہی ہو سکتا ہے۔ مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرّو

عن المادہ ہوتی ہے۔ اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا  
 اثر جسم پر پڑتا ہے۔ ایک شخص کو اپنے دشمن سے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے خیال  
 سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصے سے بدن پر عرق آجاتا ہے، عرق ایک مادی چیز ہے  
 لیکن اس کے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا حالانکہ یہ چیزیں مادی نہیں  
 معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سر  
 پیدا ہوتے ہیں، اور دماغ مادی ہے، لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ خیال بدن کی  
 نسبت مجرد عن المادہ ہے، کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی  
 نہیں، البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اسلئے اسکو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جسکی تفصیل حسب  
 ذیل ہے۔ یہ مسلم ہے کہ علما کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت  
 ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی  
 وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات  
 نہیں یعنی وجود خود اس کی ذاتی صفت نہیں بلکہ اُس کا وجود علت کی وجہ سے ہوتا  
 ہے۔ سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بدایت نظر آتا ہے گفتگو جو کچھ ہے  
 یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود  
 خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح الے غیر انتہائی چلا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں خدا خود

بخود ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے۔ دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں، کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہونگے اور حیثیتوں میں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے

صورتے از صورتے دیگر کمال	ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے
گزینہ جو یہ باشد آں عین ضلال	کمال حاصل کرنا چاہئے تو یا کمال گمراہی ہے
نہ چہ بود مثل یشل نیک و بد	نیک کے معنی مثل کے میں خواہ نیک خواہ بد
مثل یشل خوشترن را کے کند	پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر سکتا ہے
چونکہ دو مثل آمدند لے متقی	جب دو چیزیں آپس میں برابر برابریں
ایچہ اولی تر از ال دخالقی	تو ایک خالق ہونے کیلئے کیا ترجیح ہے۔

مولانا کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں اسکا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیئے اس لئے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

## صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام رازہ منتشر کر دیا وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی۔ اسی مسئلہ نے معتزلہ۔ اشعریہ حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، نہاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الہی کو قدیم کہتے تھے۔ اشعریہ نے ان لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے۔ یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے، خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے۔ باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اس کے کیا اوصاف ہیں؟ اور اک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مرصفتش اچنان داں لے سپر	کزے اندر وہم ناید حبس اثر
ظاہرست آثار و نور و جہتتش	لیکے کے اندر خبر و او ماہیتش
بیچ ماہیات اوصاف کمال	کس نہ اندر جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی "بدانم" و نیست	در یگوئی کہ "ندانم" زور نیست

گر کسے گوید کہ دانی نوح را  
 آں رسول حق و نور روح را  
 گر بگوئی چوں نہ دانم کاں قمر  
 هست از خورشید و منہ مشورت  
 راست میگویی چنان است ادب و  
 گر چه ما هست نشد از نوح کشف  
 و بگوئی من چه دانم نوح را  
 همچو رُسے داند اورا لے فتی  
 ایں سخن ہم است از رُسے آں  
 کہ بہ ما هست نہ دانش اور فلک  
 مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔

خود نباشد آفتابے رادیل  
 آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کی وجہ کی  
 جز کہ نور آفتاب مستطیل  
 اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی  
 سایہ کہ بود ہ تا دلیل ادبود  
 سایہ کی کیا ہستی ہو کہ آفتاب کی دلیل بنے  
 ایں شبستش کہ دلیل ادبود  
 اسکے لئے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہو  
 چون قدم آمد حدث گرد و عبث  
 جب قدم آیا تو حدوث بیکار ہو جاتا ہے  
 پس کجا داند قدیمی را حدث  
 پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے  
 ایں جلالت و دلالت صادق است  
 یہ عظمت و شان ایک معجز دلیل ہے  
 جلدہ اور اکات پس او سابق است  
 تمام اور اکات پیچھے اور وہ آگے ہے

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہے جو اس کے توسط سے  
 کر سکتا ہے؛ لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لئے اُس کے ادراک کا کوئی ذریعہ

نہیں خدا قدیم ہے اور انسان حادث، اسلئے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔  
 موانا نے اسی سلسلے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے  
 ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں ہے؟  
 تو تجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں لنگھی کرتا تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا، تجھ کو مزے  
 مرنے کے کھاتا تھا حضرت موسیٰؑ نے اُس کو منرا دینی چاہی وہ بچارہ بھاگ نکلا حضرت  
 موسیٰؑ پر وحی آئی۔

دھی آمد سوے موسیٰ از خدا	بندہ مارا چرا کردی جدا؟
تو برائے وصل کردن آمدی	یا برائے فصل کردن آمدی؟
ہر کسے را سیرتے بہادہ ایم	ہر کسے را اصطلاح دہ ایم
در حق او صبح و در حق تو دم	در حق او شمس و در حق تو تم
ما یروں را ننگریم و قال ا	ما دروں را بنگریم و حال ا
موسیا با آداب دانال دیگر اند	سوختہ جان و رواناں دیگر اند
در درون کعبہ رسم قبلہ نیست	چہ غم ارغواں را با چپہ نیست
عاشقان از ہر طائفے عشرت نیست	برودہ ویراں خراج و عشرت نیست
خون شہیداں از آبِ الی تر است	اس گناہ از صد ثواب الی تر است
ملیت عشق از ہمہ ملت جداست	عاشقان ملت مدرب است

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے جیسا اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات و صفات کی نسبت کہتے ہیں، وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا۔  
 ہاں وہاں اگر حمد گوئی در سپاس      ہنچو نافر جام آں چو بال شناس  
 حمد تو نسبت بہ تو اگر بہتر است      لیکن آن نسبت بہ حق ہم ابراست  
 مولانا نے اس حکایت میں بھی یہ ظاہر کیا ہے کہ مقصود اصلی اخلاص و تضرع ہے طریق ادا سے بحث نہیں۔

اسی سلسلے میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے انہیں سے ایک دمی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی۔ ان لوگوں کو کسی نے ایکے پیہ یا۔ ایرانی نے کہا اس سے انگو خریذ ناچاہیے، عرب نے کہا نہیں بلکہ غنیمت ترک نے کہا نہیں بلکہ اوزم، رومی نے کہا نہیں بلکہ استاقیل۔ اس اختلاف پر آپس میں تو ٹوٹن میں شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہنچی۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان داں موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگو رلا کر ان کے سامنے رکھ دیتا سب ارضی ہو جاتے کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں انگو رہی کے لئے تقاضا کر رہے تھے خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اسکی بھی یہی کیفیت ہے۔ گو الفاظ و لغات



طریقہ۔ ادا بطرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے اور سب سی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صدر ہزاراں صفت اگر کوئی ویش  
جملہ وصفِ اوست اوزرین جملہ پیش  
وانکم ہر مدھے یہ نورِ حق رود  
برصوڑا شخشا صارت بود  
چوں نہایت نیست این لاجرم  
لاف کم بایہ زدن بر بند دم  
مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے  
اور جو کچھ کہا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہونگے کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا  
ہے محسوسات کے ذریعے سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیراے فناست  
وانکم در اندیشہ ناید آں خداست  
آں لگو چوں در اشارت نایدت  
دم مرن چوں در عبارت نایدت  
نہ اشارت مے پذیرد نہ عیاں  
نہ کسے زو علم دارد نہ نشان  
ہر کسے نوع دگر و معرفت  
مے کند موصوف غیبی اصفیت  
نہ سنی از نوع دگر کرد شرح  
وال دگر بر بہر وطنہ مے زدند  
وال دگر بر بہر نشانہ زان مہند  
اختلاف خلق از نام اوفتاد  
چوں بہ معنی رفت آرام اوقتاد

## نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے نہایت مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں لیکن انیسویں صدی کے حشواور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کئے ہیں اور مغز سخن پر ایک دو سطریں بھی شکل سے ملتی ہیں۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزاء پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس رازِ سرستہ کی گرہ کھول دی ہے۔  
نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت

وحی کی حقیقت

مشاہدہ ملائکہ،

معجزہ

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے چنانچہ ہم ان

کو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آگے گاکہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں۔ لیکن اس درجے کے مراتب بھی متفاوت ہیں ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائے اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ	باز غیر از عقل و جان آدمی
انبیاء اور اولیاء میں ایک اور روح ہوتی ہے	ہست جانے در نبی و در ولی
وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے	روح وحی از عقل نہاں تر بود
نزدیک بیسویں عالم غیب کی ہے اور یہ عالم دوسرے سے کالم	زاکامہ او غیب است و اوزاں سر بود

وحی کی حقیقت | مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں جو چیزیں حواس ظاہری کی مدد سے نہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات ان کے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں۔ انہی محسوسات کو قوت وماغی خصوصیات مجز کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک در خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

پنج حشے بہت جزایں پنج حس  
ان پانچ حواس کے سوا اور بھی پانچ حواس ہیں

آل چو زسرخ وایں سہا چوس  
 جس ابدال قوتِ ظلمت میں خور و  
 جس جاں از آفتاب سے پرد  
 آنہ دل چوں شود صافی و پاک  
 نقشہا میں بڑوں از آبِ خاک  
 پس تانی چونکہ رستی از بدن  
 گوش و بینی چشم سے تازہ شدن  
 فلسفی کو سن کر خاناہ است  
 از حواس انبیاء گمانہ است  
 پس محلِ وحی گرد و گوشِ جاں  
 وحی پہ پورہ گفتن از حسِ جاں  
 یہ حواس تانبہ کی طرح ہیں اور وہ سونے کی  
 طرح حواسِ جسمانی کی غذا ظلمت ہے۔ اور  
 حواسہ روحانی کی غذا آفتاب۔ دل کا  
 آئینہ حقیقت ہو جائے۔ تو نیکو ایسی چیزیں  
 نظر آئیں گی جو آبِ خاک سے پاک ہیں جب تم  
 جسم سے بری ہو جاؤ گے تو جان لو گے کہ  
 سامہ اور شانہ آنکھ کا کام بھی دیکھتی ہیں  
 فلسفی جو خاناہ کے ماتھے سے انکار کرتا ہے  
 وہ انبیاء کے حواس سے بے خبر ہے  
 روح کے کان وحی کا محل ہیں وحی  
 کس طرح کا نام ہے جس بغلی کے ذریعہ سے آتا

یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیاء اور اصفیاء کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ  
 مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں "گفتن جس زبان کہ حس  
 قلب است وحی است نہ مطامع بلکہ گفتن آنچہ کہ از حق گرفتند و وحی ہیں منی عام است

(حاشیہ صفحہ ۱۳۱) اس سے حواسِ خمسہ اطنبی مراد نہیں ہیں بلکہ روحانی سہ مراد ہے چنانچہ مولانا عبد العلی  
 بحر العلوم نے شرح میں اسکو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔  
 شرح عبد العلی بحر العلوم بر مشوی جلد اول صفحہ ۶۴ مطبوعہ نوکشور

اولیاد بنیاد۔ لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پائی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیاء کی وحی کو الہام چنانچہ عبد العلی بحر العلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں ”متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیائے کتبہ لا بجا را“ خود مولانا فرماتے ہیں۔

از پے رو پوش عامہ دریاں عوام سے پردہ کرنے کے لئے  
وحی دل گویند آں اصفیاں صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے  
مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں ”یعنی تا عامہ نفرت نہ گیرند نام علیحدہ نہاد  
شد لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت  
نہ تھی جبکہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کیا۔ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ کی ماں  
کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَ اَوْحَيْنَا اِلٰی اٰمْرِؤْسٰی حَالًا لَّا تَكْمِيْهُ سَلْمٌ ہے کہ وہ پیغمبر نہ  
تھیں مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں کج حسن علوم  
وفنون و صنائع و حرفت ہیں تعلیم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانے سے  
چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلیم و تعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی  
جانب میں ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایت چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ  
ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جسکو بغیر تعلیم و تعلیم کے محض اتفاقاً اور الہام کے ذریعے سے  
علم حاصل ہوا ہوگا پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے ایسے ضرور ہے

کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں  
 ایں نجوم و طب وحی انبیاست  
 عقل و حسن اسوے بے سوہ کجاست  
 قابلِ تعلیم و فہم ست ایں حسد  
 لیک صاحبِ وحی تعلیمش دہد  
 جملہ حرفتہا یقین از وحی بود  
 اول او لیک عقل او فرود  
 ہیچ حرفت را بیں کم عقل ما  
 دانش پیش ازین عقل اربے  
 محدث ابن حزم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال  
 کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔

فوجب بالضرورة انه لا بد من انسان احد  
 فاکثر علمهم الله ابتداء کل هذا دون علم  
 لکن جو حقیقتہ عندہ و ہذا صفۃ النبوة  
 تو ثابت ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور  
 ایسے ہیں جنکے جنکو خدا نے فنون و صنائع بغیر کسی  
 مسلم کے جو سکھائے ہو گئے اور یہی نبوت کی صفت ہے  
 اس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہیں جو تعلیم و تعلیم - درس و سبق - ہدایت و تلقین کے  
 بغیر خود بخود دل کی طرف سے القا ہو۔ اسی بنا پر میانہ کے پیرائے میں کہتے ہیں کہ  
 الشعراء تلامیذ الرحمن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں  
 بھی دفعۃً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں جن  
 کے لئے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

تثبیہ یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جا رہا ہے کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ  
نہایت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری۔ یا وہم و خیال  
حافظہ وغیرہ میں۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ

اُسے دل چوں شوخ و بانی و پاک  
نقشہا بینی برون ز آب خاک

صرف ادعا ہی ادعا ہے جس کی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی سے منکر ہیں وہ انکار کی  
صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں لیکن عدم واقفیت  
کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ یہ حاسہ عام نہیں کہ شخص کے لئے اس کا  
حاصل ہونا ضروری ہو۔ یورپ میں لوگوں کو ایک مدت تک قطعاً اس سے انکار  
رہا لیکن جب یہ یادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا  
نام اسپیریچولسٹ (روحانیین) ہے۔ اس فرقے میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت  
بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں۔ ان لوگوں نے یہی تجزیوں کے بعد یہ اقرار کیا  
کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیاء کا ادراک  
کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ہم نے ان  
علماء کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب الکلام میں نقل کیا ہے  
مشابہہ ملائکہ وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے

دوسرا یہ کہ قوت لکھوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام اکہی پہنچاتی ہے مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض اوقات خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود ہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں

چیز دیگر ماند اما گفتنش  
بے من بے غیر بے من ہم تو من  
نہ تو گوئی ہم بگوش خوشستن  
تو ریش خود بہ پیش خود سنی  
ہمچو آں وقتے کہ خوابا بند روی  
باتواند خواب گفت ستاں نہا  
بشنوی از خویش پنداریں

مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبرئیل کہ مشہور رسل علیہم السلام  
تو جبرئیل انبیاء علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور خدا  
و وحی از جانب حق سبحانہ میرا مذاق حقیقت  
کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبرئیل ہے جو  
جبرئیل یہ است کہ قوتے از قولے رسل بود  
قوت صورت بنکر عالم مثال میں انبیاء کو محسوس  
متصور شدہ در عالم مثال صورتے کہ کہوں  
ہو در رسل مشہودے شود و رسل می گرد  
و پیغام حق مے رساند پس رسل مستفیض از  
خود اند نہ از دیگرے پس ہر چہ کہ رسل مشاہدہ

انبیاء کی قوتوں سے ایک نئی کائنات کا نام ہے یہی  
قوت صورت بنکر عالم مثال میں انبیاء کو محسوس  
ہوتی ہے۔ اور نہ اکی طرف سے قاصد بنکر  
پیغام لاتی ہے، تو انبیاء اپنے آپ ہی سے  
مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے جو کچھ



مے کفند فخر و خزانہ جناب ایشان  
 بود بچین غرائیل کہ بہ دقت موت  
 مشہودے شہودیت راں مہوں  
 حقیقت غرائیلیہ است کہ قوتے از  
 قولے میت ست کہ تصور شدہ بہ  
 صورتے در عالم برزخ مشہود میشود میت  
 را و ایں صورت ہم کمون بود و میت  
 وہ ایں شیرست قول السر تعالٰی  
 قُلْ تَتَوَفَّوْا کُمْ مَلَائِکُ الْمَوْتِ الَّذِی  
 وُکِّلَ بِکُمْ لَیْکُمْ یَوْمَ مَوْتِ مِیْدِہ  
 شماراں ملک الموت کہ سپرد کردہ شدہ  
 است بہ شما یعنی در شاست قوتے از  
 قوائے شما شدہ و در قبر کہ منکر و کبیر مشہود  
 خواہند شد از ہمیں قبیل ست

ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے خزانے  
 میں فخر و ان تھا۔ اسی طرح غزرائیل جو موت کے  
 وقت مردے کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت غزرائیل  
 ہے جو مردے کے قولے میں سے ایک قوت ہے،  
 وہی صورت بنکر عالم برزخ میں مردے کو نظر  
 آتی ہے اور یہ صورت بھی مردے میں پسے  
 ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی اس آیت  
 میں قل یتوفواکم اللہ اسی کی طرف اشارہ ہے  
 یعنی کہدے اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ  
 وہ ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے جو تم  
 پرستین کیا گیا ہے یعنی تمہیں میں ایک  
 قوت ہے بخود اور قولے کے۔ اور قبر میں  
 جو منکر و کبیر نظر آئیں گے وہ بھی اسی قسم کی  
 بات ہے۔

مولانا عبدالحی بکر العلوم نے اس تقریر کے خاتمے میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت

شرح عبدالحی بکر العلوم بر فتاویٰ جلد ۳ صفحہ ۵۶ مطبوعہ نوکلشور۔

فصوص الحکم سے نقل کی ہے۔

فای صاحب کشف شاهد صورتی تلقی  
جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے  
الیہ مالکین عنہ من المعاد و تحفہ مالکین  
جو ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے جو پہلے اسکو  
مثل ذلک فی یدہ قتلک الصوۃ عنہ لا  
حاصل نہ تھی تو یہ خود اسکی صورت ہر اس نے

غیرہ من شجرۃ نفسہ حتی ثمرۃ غیرہ  
اپنے ہی نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔  
تنبیہ نبوت۔ وحی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظر  
کے دل میں فوراً یہ خیال آئے گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب ملت میں  
جو لوگ صاحب ل۔ پاک نفس اور مصلح قوم گئے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا،  
بلکہ اس تعریف کی بنا پر چھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔  
اس امر کے تیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ فلاں شخص کی روح عام انسانی روح سے  
بالا تر ہے؟ یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ  
خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں؟ بغیر کو جس طرح محسوس صورتیں نظر آتی ہیں مجنوں کے بھی  
نظر آتی ہیں۔ یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ بغیر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت  
ملکوتی ہے اور مجنوں کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعترض اگر اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب  
ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی منفر نہیں۔

اشاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے حضرت عیسیٰ نے مڑے زندہ کئے تو اعجاز تھا اور دجال مڑے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں۔ انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے اس صورت میں عجیب شکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پیچانے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ جواب ہو سکنے سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا اُس وقت جواب نہ ہو سکا تھا تو زردشت کے زمانے میں بھی اُس کا جواب نہیں ہو سکا تھا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے اُس کا ابد الابد تک جواب نہ ہو سکے گا۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو اندھوں کو بینا کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکیگا۔ جو چیز آج ممکن ہے وہ کل بھی ممکن ہے

اشعارہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہو دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے۔ اس بات کے پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے، اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور راست کاری میں یہی حد فاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے۔ ابو جہل کو بت پرستی میں یہی جوش و ہی خلوص، وہی سرگرمی وہی از خود فنگی تھی، جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی، دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں۔ لیکن ابو جہل ابو جہل، اور حضرت حمزہ سید الشہداء، اکملائے۔ یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں محسوسات تک کی یہی حالت ہے اسی بنا پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس شخص کو بار بار بیان کیا ہے

صدر ہزاراں اینچیں اشباہ ہیں	اس طرح کی لاکھوں ہم شکل خیریں ہیں
فرق شاں ہنقا و سالہاہ ہیں	لیکن انہیں کو سو کل فاصلہ ہے۔ دونوں کی
ہر دو صورت گر ہم ماند روست	صورتیں اگر ہم شاہ ہوں تو کچھ سچ نہیں
آب تلخ و آب شیریں اصفاست	میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خوردہ ز بنور و نخل	بھڑا و شہد کی نگھی ایک ہی پھول چوتی ہیں
لیکشد زان نیش زین گیر عسل	لیکن اسے نیش اور اس شہد پیدا ہوتا ہے
ہر دو گوں ہو گیاہ خوردند و آب	دونوں تم کے ہر گھانٹے کھاتے اور پانی پیئیں

زیں کے گیش و زال مشکنا  
 ہر دو نے خور و نذا نیک آب غور  
 آں کے خالی و آں پر از شکر  
 ایں خور و زاید ہمہ بخل و جد  
 و ال خور و آید بمہ نور احد  
 ایں نین پاک ست و آں شورش  
 ایں فرشتہ پاک آں یوست و دو  
 بحر تلخ و بحر شیریں و درمیاں  
 درمیاں شال و بنج لایعیاں  
 ز قلب زرنیکو و در عیار  
 بے محک ہرگز نہ انی زاعتبا  
 صالح و طالح بصورت مشتبہ  
 دیدہ و بکشا بوکہ گردی منتبہ  
 بحر انیش شیریں چوں شکر  
 طعم شیریں نگ روشن چوں تھر  
 نیم و دیگر تلخ ہچوں ہر مار

لیکن اس میں گنی اور اس میں شک پیدا  
 ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے نے۔ ایک ہی  
 طرح کی غذا کھاتے ہیں لیکن خیالی اور وہ  
 شکر سے لبریز ہوتا ہے۔ ایک آدمی غذا کھاتا  
 ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے دوسرا  
 آدمی جو کھاتا ہے اُس سے خدائی نو پیدا ہوتا ہے  
 یہ پاک زمین ہے اور وہ شور  
 یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان  
 شیریں اور تلخ سمندر ملے ہوئے ہیں لیکن  
 دونوں ایک حد حال و جس سے تجاوز  
 نہیں کر سکتے۔ کھوٹے اور کھرے روپے کی تھیر  
 کسوٹی کے یزیر نہیں ہو سکتی۔ نیک اور  
 بد کا کی صورتیں ملتی جلتی ہوتی ہوتی ہیں  
 آنکھیں کھڑی تو تیز ہو سکیں گی۔ دریا کا آدھا  
 حصہ شکر کی طرح شیریں ہے۔ دوسرا شیریں اور  
 چارو کی طرح زہینہ۔ دوسرا نصف ساکچہ زہینہ ہے

طعم تلخ و رنگ مظلم تیار  
خز تلخ اور رنگ تیر کی طرح سیاہ  
لے بسا شیریں کہ چوں شکر بود  
بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح  
لیک زہر اندر شکر مضمر بود  
بیٹھی ہیں لیکن انکے باطن میں زہر ہے

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل و صورت میں بالکل ہمنگ ہیں لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں ان میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق | اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حیات ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے۔ کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القاء ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے جوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح بیٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذالقمہ ہے اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نشاندہ بیاب  
صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے  
اور شناسد آبِ خمشاں مشور آب  
وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھاری  
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعم  
صاحب ذوق کے سوا اور کون کر سکتا ہے  
شہد رانا خوردہ کے دانی زوموم  
بیچک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد میں کو نہ مکر تمیز کر سکتے ہو؟

سحرِ بابا معجزہ کردہ قیاس      اُس نے سحر کو معجزے پر قیاس کیا  
 ہر دور اور ہر کمپند اور اساس      اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے  
 زبرِ قلب و زبرِ نیکو و عیا      تم کھوٹے اور کھرے روپے کو کسوٹی  
 بے محک ہرگز نہ وافی نہ عتبا      کے بغیر تمہیں کر سکتے۔ خدا نے جسکی طبیعت  
 ہر کر اور جاں خدا بند محاک      میں کسوٹی رکھی ہے وہی یقین اور شک  
 ہر یقین را باز و انداز شک      میں تمیز کر سکتا ہے جب آدمی کے دل میں  
 چوں شود از رنج و علت دل سلیم      کوئی بیماری نہیں ہوتی تو وہ صدق اور  
 طعم صدق و کذب با باشد عظیم      کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں  
 جن کی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے ان کے دل میں صحیح اور سچی بات  
 اثر نہیں کرتی وہ ہر بات میں کر زپی اور شک پیدا کرتے ہیں۔ بد اعتقاد ہی، انکار اور  
 شک ان کے خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے ان خیالات کا اثر وہ اسانی  
 سے قبول کر لیتے ہیں جس طرح آئینہ میں عکس اُترتا ہے۔ ایک ذرا سا سہارا ان کی اس  
 فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے یہ لوگ کسی طرح راہِ راست پر نہیں آتے انہی کی شان  
 میں خدا نے فرمایا ہے یضل بہ کثیراً خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثر لوگوں کو گمراہ کرتا ہے  
 برخلاف اس کے بعض آدمی فطرۃً سلیم الطبع نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں انکا

دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً باگرتا ہے عمدہ تعلیم و تلقین اُن کے دل میں اتر جاتی ہے۔ ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو نیک بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے۔ اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب نبی ان کو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو ان کا دل خود بخود اس کی طرف کھینچتا ہے اور وہ اس کو بغیر کسی بحث، شک اور شبہ کے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرائے میں ادا کیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

تشنہ راجوں گبولی وشتاب	اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالہ میں
در قح آب ست بستان ز د آب	پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو۔ تو کیا
میج گویشہ کیں دعوی ست رو	پیا یا یہ کہیگا کہ یہ دعوئے ہے اس
از برم اے مدعی! مہجور شو	لئے یا تو یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی
یا گواہ و جتھے بمنا کہ اس	ہے ورنہ میرے پاس سے چلے جاؤ
جنس آب ست و از ان مابین	یا اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت
یا بطفل شیر مادر بانگ زد	نے اپنے بچے کو پکارا کہ میرے پاس آ،
کہ بیامن مادر مہاں لے ولد	میں تیری ماں ہوں تو کیا بچہ یہ کہیگا
طفل گوید مادر! محبت بیا	کہ تم پہلے اپنا مال ہونا ثابت کرو۔
تا کہ با شیرت گیرم من و سرار	تب میں تمہارا دودھ پیوں گا۔



در دل ہر امتے کرتی مزہ است      جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے اُس  
 روئے آوازِ پیغمبرِ مجزہ است      کے لئے پیغمبر کا نوازِ مسکی آوازِ مجزہ ہو  
 چوں پیغمبر از بروں بانگے زند      جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے۔ تو  
 جانِ امت در دروں سجدہ کند      اُس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے  
 زانکہ جنسِ بانگِ داندِ جہاں      کیونکہ اس قسم کی آواز دُنیا میں  
 از کسے نشیندہ باشد گوشِ جاں      کبھی سانسِ روحانی نے نہیں

## مجزہ

معجزے کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرقِ عادت ممکن ہے یا نہیں

۲۔ معجزہ شرطِ نبوت ہے یا نہیں

۳۔ معجزے سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث | امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرقِ عادت کے  
 متعلق تین رائے ہیں۔ حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں۔ اشاعرہ کہتے  
 ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے۔ یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں  
 علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے متخلف نہیں ہوسکتا۔ اشاعرہ

کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، نہ کسی شے میں کوئی خاصہ اور تاثیر ہے۔  
معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

سُنّتے بہاد و اسباب طرُق      طالباں از یرایں از رِقِ تَتَقِ

بیشتر احوال بر سنت رود      گاہ قدرت - خارقِ سنت شود

سنت و عادت نہادہ بامرہ      باز کردہ حَسْرِ قِ عادتِ مَحْرَمِہ

لے گرفتارِ سببِ بیرونِ پیر      لیک غزلِ آلِ سببِ ظنِ مہر

ہر چہ خواہد از سببِ آورد      قدرتِ مطلقِ سیہا بردورد

لیک اغلب - بر سببِ اندلغاد      تا بداند طالبِ حبستنِ مراد

چوں سببِ نبود چہ رہ جویدید      پس سببِ در راہِ مکی دیدید

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط

کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے تو سرے سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے۔ ان کے

نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے نہ تاثیر

ہے۔ یہ خیال ہے جسکی بدولت ہر زمانے میں سینکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ

رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادات اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ لیکن حکما کی

لے و تفریح در بیان آنکہ طائے حق قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ

تید اور بندش بھی اعتدال سے متوازن ہے۔ اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا۔ بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں۔ حکم کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت معلول کا جو سلسلہ قرار پایا گیا جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں لیکن اگر اس قطعی یقین کو لیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لئے کیا رہ جاتا ہے آج تک تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں لیکن اب تحقیقات ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی ہیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر ہلکے پلٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے۔ آج تک یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی لیکن رڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قدرت سبب و سبب کا سلسلہ دریا کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اس پر مبنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئی نئی تحقیقات عمل میں آتی ہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تو نہ ہوا اور اس کے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا۔ وہ شرع کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ تو انسان کسی کام کے لئے کوئی کوشش و تدبیر نہ کر سکے

کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب و علت کی تلاش کیوں ہوگی۔

چوں سبب بنو دچہ رہ جوید میرید پس سببِ رامے آید پدید  
لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانونِ قدرت کا احاطہ نہیں ہو سکتا  
ہے جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو ممکن ہے کہ ایک ایسا قانونِ قدرت ثابت ہو  
جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

اے گرفتارِ سبب بیروں میں لیک غزالِں سببِ ظنِ میر  
ہر چہ خواہد از مسبب آورو قدرتِ مطلق سببہا بر درو

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علتِ احلل کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے ان اسباب کا اخیر میں چل کر کسی علتِ احلل پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مہلکہ سے بچنے کے لئے انسان کو سمجھنا چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن در اصل یہ تمام کھیں ایک قوتِ اعظم کے چلانے سے چل رہی ہیں۔ اسلئے یہ اسباب

اصلی اسباب نہیں اصلی سبب ہی قوت عظیم ہر جہان تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

ایں سبب کا نظر پارہ ہوا است	کہ نہ ہر دیدار صنفش را نر است
ویدہ باید سبب سوراخ کن	تا محبت را برکت داریخ و بن
تا سبب بیند اندر لامکاں	ہرزہ بیند جہد و اسباب و کال
از سبب میرسد ہر خیر و شر	نیست اسباب و سائل را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں۔

”پس اعتماد پر جہد اسباب بناید کہ اس کار ہرزہ است نہ آں کہ جہد اسباب بناید  
 کہ بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نکند چیزے را مگر یہ نہجے کہ اللہ تعالیٰ ہناده است آل  
 نہج را و آں اسباب اند پس اسباب را بناید گذاشت تا میر نہاد ان اسباب منکشف  
 گردد، نہی بینی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند۔ و در غرامرات  
 اسباب می نمودند بلکہ در جمیع امور“

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیاء کے معجزات  
 بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیاء در قطع اسباب آمدند معجزات خویش در کیواں زدند

اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہیں۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے  
 مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ حقیقت ان اوقات کا سبب نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب

ہماری فہم سے بالاتر ہوتے ہیں۔ یعنی ان اُساب کے علاوہ ہوتے ہیں جن کو ہم تحقیق کر چکے ہیں، چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

سببِ سبب اسبابِ دیگر در سببِ نگارِ بیاں انگنِ نظر

اں سببہا زیں سببہا برتر است اں سببہا انبیارِ ہر است

ایں سببِ محرمِ آمدِ عقلماء وال سببہا راستِ محرمِ انبیا

معجزہ دلیلِ نبوت ہے یا نہیں | اوپر گزر چکا کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کیلئے

معجزہ شرط نہیں جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اس کی باتیں اس کے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دلِ ہر کس کا زودانشِ مزہ است رئے و آوازِ پیغمبرِ معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان بھی پیدا ہوتا ہے، تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے نہ ذوقی، چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجبِ ایمان نباشد معجزات معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے

بوجہ جنسیت کند جذبِ صفات جنسیت کی بوجہ صفات کو جذب کرتی ہے

معجزات از ہر قہر و دشمن است معجزے اسلئے ہوتے ہیں کہ دشمن و حائس

۱۴ دفتر ششم حکایتِ رنجورِ شنِ بال۔

بوئے حبیبیت سونے دل بڑن است      لیکن حسدیت کی بو اس غرض کیئے ہر کہ دل  
 قہر گردو۔ دشمن انا دوست نے      ہم پہنچ جائے دشمن دیتا ہے لیکن دوست نہیں  
 دوست کے گرد و بستہ گردنے      ہوتا۔ وہ شخص دوست کیا ہوگا جو گردن بڑ کر لایا گیا  
 مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے  
 منجھڑے سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس کی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے،  
 اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔  
 اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو، وہ پیغمبر ہے،  
 اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا،  
 سنگریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ۔ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے، یعنی آدمی  
 اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا تو ضرور پیغمبر ہے۔  
 لیکن بجائے اسکے کہ معجزہ کسی تھریا دریا یا جمادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان  
 ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خداجب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں  
 تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے  
 دلوں کو متاثر کر دے کہ وہ ایمان قبول کر لیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جاسکتا ہے مولانا  
 اس نکتے کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کاں بر جہادے کرد اثر      یاعصا۔ یا ہجر۔ یا شق لقسم  
 گراثر بر جاں زند بے واسطہ      متصل گردو بہ نہاں البط  
 بر جہادات آل اثر عاریہ است      آل پے روح خوش متواریہ است  
 تا ازاں جامد۔ اثر گیر و ضمیر      حیدر ناں بے ہیولائے خمیر  
 بر زند از جان کامل معجزات      بر ضمیر جان طالب چوں حیات  
 اخیر شعر میں معجزے کی اصلی حقیقت بتائی ہے یعنی پنہیر کار روحانی اثر خود طالب  
 کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

## روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقائد کا سب سے اہم مسئلہ ہے۔ عام لوگوں کے  
 نزدیک اس کی اہمیت معاد کے عقیدے کے لحاظ سے ہے کیونکہ اگر روح کا وجود  
 نہ تسلیم کیا جائے تو معاد کا اثبات نہیں ہو سکتا لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی  
 کی بنیاد ہے جو دوبارہ نظم کائنات نبوت عقاب ثواب۔ ان تمام مسائل کا اعلان  
 روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے اسی بنا پر مولانا نے اس مسئلہ پر بحث  
 دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت بحالت اور خواص سے بحث کی ہے  
 روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں۔ حکمائے طبعیین اور جالینوس



وفیثاغورس کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ ترکیب عناصر سے ہے جس  
مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے۔ ارسطو کتاب اثولوجیا میں لکھتا ہے۔

فان اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس فیثاغورس کے پیرو اس بات کا قائل ہیں کہ روح  
فقالوا انها ایالات الا جملہ کالات ایالات عناصر کی ترکیب کا نام ہے۔ عودا ایک باجہ کا  
الکائن فی اوتار العود۔ نام ہے) کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکما کا بھی یہی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک جسم کی ترکیب کے  
سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں۔ اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو لوگ  
روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اسی بنا پر وہ اس بات  
کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب متا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے متکلمین و طبعیین  
میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین  
کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سرے سے  
روح پھونکیگا۔ افلاطون اور دیگر حکما کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن  
بطور آلہ کے کام لیتا ہے۔ بدن کے فنا ہونے سے اس کی ذات میں کوئی نقصان  
نہیں آتا۔ البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رک جاتا ہے۔ بولعی سینا

امام غزالی اور صوفیہ و حکماء اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں۔ بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جن کو دیکھ کر سہنسہ آتی ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی چیز کا تصور کرتا ہے جس کا تجربہ نہیں ہو سکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو، کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے وہ بھی منقسم ہو سکے گی۔ کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرسم ہوتی ہے وہ جسمانی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اس کا تجربہ ہو سکے گا تو جو چیز اس میں مرسم ہے اس کا بھی تجربہ ہو سکے گا اور یہ محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں اور اسی کا نام روح ہے۔ لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو، رنگ، مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکے گا۔ کیونکہ یہ چیزیں جسم میں پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے۔ اور کلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔ بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغوا وریا و دھوا دلائل قائم کئے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیز نہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لئے

ہو سکتے ہیں۔ ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور  
 خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے  
 مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس قدر بدیہی ہے کہ عالم  
 میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ سب سے کم تر درجہ  
 عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں  
 دست قدرت اپنی صنایاں نہیں دکھا سکتا، اس طبقہ کو حیا و کتہ ہیں۔ اس کے  
 بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے ترکیب  
 کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں۔ نباتات کے نہاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان  
 میں فطرت کی نہاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں، تاہم ان میں چونکہ  
 ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے  
 بعد حیوانات کا درجہ ہے جس کی صفت منیرہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت  
 کی ابتدا ہے، روح کے گواہ اور بہت سے اوصاف ہیں جن کی وجہ سے وہ ارووں سے  
 ممتاز ہے لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے اس لئے روح حقیقت ادراک ہی  
 کا نام ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اس لئے مولانا کی رائے کے موافق  
 روحانیت کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے  
 زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی

جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر  
شاد از احساں و گریاں از مرر  
چوں سرو ماہیت جاں مخبرست  
ہر کہ او آگاہ تر با جاں ترست  
اقتضا ہے جاں جو پیدل گہیست  
ہر کہ آگاہ تر بود جاننش تو لیست  
روح را تا شیر آگاہی بود  
ہر کہ ایں بیش اللہی بود  
جاں نباشد جز خبر در آرموں  
ہر کہ انفروں خبر جاننش فروں  
جان ما از جان حیوان بیشتر  
از چہ رو بہ زال کو فروں اردو خیر  
پس فروں از جان با جان ملک  
کو منزہ شد ز حق مشترک  
بے ہمت ال عقل علام البیان

جان و روح کس چیز کا نام ہے اس چیز کا جو  
خیر و شر کو جانتی ہے۔ اور جو فائدے سے  
خوش اور نقصان سے غمیدہ ہوتی ہے جب  
جان کی ماہیت ادراک ٹھیری تو حسیکو زیادہ  
ادراک ہے اس میں زیادہ جان ہے۔ جان کا مقضا  
جب ادراک ٹھہرا۔ تو جو زیادہ ادراک کھتا ہے  
اسکی جان زیادہ قوی ہے۔ روح کی تاثیر  
ادراک ہے۔ ایسے حسیت زیادہ ہووے خدا کی  
آدمی ہے۔ روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز  
نہیں ایسے حسین ادراک زیادہ ہے انہیں  
روح بھی زیادہ ہے۔ ہماری جان حیوان سے  
زیادہ ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ وہ زیادہ ادراک  
کھتی ہے۔ پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ  
کی جان ہے۔ جو جس مشترک سے برتر ہے  
خدا کی عقل بے ہمت ہے۔

عقل تراز عقل و جان ہم نہاں      وہ عقل ہو بڑھ عقل او جان بڑھ کر جان ہے  
روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع  
میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں تمام حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی  
ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے  
آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے

غیر فہم و جان کہ در گاؤں خست      آدمی را عقل و جان دیگرست  
اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔

۱۔ وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے اس کا تعلق جسم سے نہیں  
بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح  
آفتاب کا آئینہ سے آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور  
اسکو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے اس کا پر تو روح حیوانی  
پر پڑتا ہے اور اسکی وجہ سے انسان عجیب غریب قویٰ کا منظر بن جاتا ہے۔

حاشش شد تو برون زین جہاں      حاشا! تو اس جہان سے باہر ہے۔  
ہم بوقت زندگی ہم بعد آں      زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی  
در ہوائے غیب مرغے پر د      ہو ایس ایک مرغ اڑتا جاتا ہے  
سایہ او بر زمیں مے گستر د      اور اُس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے۔

جسم سایہ سایہ دل است جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے جسم سے  
 جسم کے اندر خورپایہ دل است دل کو کیا نسبت جب آدمی سو جاتا ہے  
 مرد خستہ روح او چوں آفتاب توروح آفتاب کی طرح آسمان پر چمکتا ہے  
 ورفلکتاباں درتن جالبہ خواب اور بدن بخوابی کپڑوں میں ہوتا ہے روح  
 جاں نہاں اندر خلا پہ سجات خلا میں سجات کی طرح مضمحل ہے۔ اور بدن  
 تن ثقلبے کند زیر کحات کحات کے نیچے کوٹیں بدلتا ہے۔ میری  
 روح من چوں امر بنی مضمحل ست روح خدا کے امر کی طرح مضمحل ہے۔ میری  
 ہر مثالیکہ بگویم مستغنی ست کی جو مثال دیجائے سب غلط ہے۔

۲۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا  
 ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اُسی قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی  
 روح حیوانی روح سے، یہی درجہ نبوت کا ہے۔

غیر فہم و جاں کہ درگا و وخرست آدمی را عقل و جاں دگر است  
 باز غیر عقل و جاں آدمی ہست جانے دینی و درولی  
 روح وحی را عقل نہاں تر بود زانکہ او غیب ست اوزاں سر بود  
 عقول مجرودہ اور روحانیات جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں اسی روح کے سلسلے میں  
 واقع ہیں۔

۲۔ جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس جہ سے کرتا ہے کہ اس پر روح کا پر تو ہے اسی طرح روح پر عالم قدس کا پر تو ہے۔

آنچناں کہ پر تو جاں برتن بست  
پر تو جانا نہ برجان من است  
جان جاں چوں اکشد پاراز جاں  
جاں چناں گرد کہ بے تن جاں بیا  
چوں تو نہ ہی راہ جاں خود بردہ گیر  
جاں کہ بے تو زندہ باشد مدہ گیر

حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے، اور انسان میں جو روح حیوانی ہے (حسکون) بھی کہتے ہیں، یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جدا گانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے، یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ سے مرکب ہے اسلئے اس کو فنا نہیں۔ انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

جاں ہمہ نورست و تن نگست یو  
زنگ بیکشد و لیکن جان پاک  
چوں نہ رہ دالیں تن چریت را  
زین بدن اندر غذائی لے پسر  
روح پادست و طبائع زاعنا  
دارد از افعال چندان اعنا  
زنگ بوبگدار و دیگر آں گمو  
فانع از نگست از ارکان خاک  
نہ شتار شاید این نہ صیفت را  
مغز روح بستہ با جنس کر  
جاں ۱۲

منقرض ہووے بہت از پوشتش  
 پست ادا تن با و نقران دستش  
 منقرض نہی ارد آخر آدمی  
 یک دمے اور اطلب گرا آدمی  
 بحر علیہ در نہی پہاں شدہ  
 در دو گز تن عالمی پہاں شدہ  
 جان بے کیفی شدہ مجوس کہیں  
 آفتابے صبیح عقد نیست حیث  
 ایں ہمہ ہر تر قہاے روح  
 مرد اول بستہ خواب خور است  
 تار سد خوش خوش میدان فتوح  
 جسم را نبود از ال غنبرہ  
 آخر الامر از ملائک بتر است  
 جسم پیش بحر جاں چوں قطرہ  
 جسم از جاں روز افزوں میشود  
 جسم پیش بحر جاں چوں قطرہ  
 جان تو اما آسمان جلال گنیت  
 جان تو اما آسمان جلال گنیت  
 جسم بے آں نور نبود جز خراب  
 نور بے ایں جسم بے مینہ بخواب  
 بیشتر روح انسانی ست ایں  
 یا زمانہ روح حیوانی ست ایں  
 جسمہا چوں کوزہ ہاے بستہ سر  
 تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آں مگر  
 روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاو کے ذکر میں آئے گا۔

مولانا نے شنیوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس  
 پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیت اور پھر علت العلل کا وجدان دل میں  
 پیدا ہو جاتا ہے، صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں



کثیف و لطیف یہ بھی بدانتہا نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل و غریض اور عظمت و  
 شان ہو لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا وہ محض ہیج اور متبذل و حق  
 ہے۔ پھول میں خوشبو، ہنگھوں میں نور، جسم میں حرکت مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزیں  
 ہیں۔ لطافت کے مابج ترقی کرتے جاتے ہیں جو مثالیں بھی مذکور ہوئیں یہ کمال لطافت  
 کی مثال نہیں۔ کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے کمال  
 کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادے سے نکلا ہو۔ اس درجے کو حکما کی اصطلاح میں  
 تجرؤ عن المادۃ کہتے ہیں اور اس کا پہلا منظر روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس  
 قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح ساکتی ہے  
 اسلئے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی  
 موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر تصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو  
 چلا رہے ہیں حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے اور  
 قرآن مجید کی اس آیت اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ اَلَا مَرُّوۃ کے یہی معنی قرار دئے ہیں۔ اس اصطلاح  
 کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

عالم خلق است اسو سے جمات      بے بہت دال عالم امر و صفات

بے بہت دال عقل علام البیان      عقل تراز عقل مجال ترمیم مجال

۱۲ کثیف کی یہاں معنی شعل معنی درا نہیں بلکہ وہ چیز مراد جو جسمیں ادیت زیادہ نمایاں ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بولطیف ۱۲

قرآن مجید کی اس آیت میں شَلِّ السُّجُوحِ مِنْ أَمْرِ دَبِّي جو روح کو امر کہا ہے اس کے یہی معنی ہیں۔ اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیثیتِ حانیات جو عالمِ خلق پر متصرف اور اس کی علت ہیں مادہ اور زمانِ مکان سے مجرّد ہیں تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجرّد اور منزہ محض ہوگا۔

بے جہت داعِ عالمِ امر لے صنم      عالمِ امر بے جہت ہے یعنی خصوصیاتِ مکان سے متبرا ہے  
بے جہت ترباشدِ امر لاجبرم      تو جو اس عالمِ امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا۔  
تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقائد مذہبی کی جان ہے۔

مجردات، ملائکہ، علتہ العلل، سیاسی مسئلہ کی ذریعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر حضراتِ صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔

## معاذ

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے، اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اُٹھ جائے کہ معاصی اور افعالِ بد پر کبھی کبھی کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہے دفعۃً اپنے درجے سے گر جائے گا۔

لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف، فطری وجدان میں بھی ضنفت آجاتا ہے تمام تنگیوں کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اُسی کا نام روح ہے۔ اس لیے جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی۔ (مادیتین کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی، یہ تشریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں، لیکن تنگیوں نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اسکے لئے اعادہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہو گئی بعینہ تمام انہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کے متعلق امام رازی اور ان کے متقدمین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں لیکن اس کتاب میں اس کا موقع نہیں تنگیوں کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جدا گانہ ایک جو ہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے سے، چنانچہ یہ بحث تفصیل گزر چکی، اور جب ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لئے نہ اعادہ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہو نہ احیاء موتی کی۔ اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مر کر پڑے

جائے تو پھر اس کو دوبارہ زندگی حاصل ہو۔ مولانا نے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے۔ عمر خیام نے ایکے باعی میں لطیفہ کے طور پر معادے سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھاس نہیں ہے کہ ایک فوہ کا ٹٹالی جائے تو پھر آگ آئے۔ مولانا اس کا جواب اُسی انداز بیان میں دیتے ہیں۔

کہ ام دانہ فرد رفت و ز میں کہ نہ رست چرا بہ دانہ انسانیت اس گماں باشد  
یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے۔ مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقے سے رفع کیا کہ انسان پہلے جادو تھا جادو سے نبات ہوا نبات سے حیوان ہوا حیوان سے انسان ہوا۔

آمدہ اول بہ تسلیم جماد	از جمادی در نباتی اوقتاو
سالاہا اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یادنا در دوا زنبور
وز نباتی چوں بہ حیواں اوقتاو	نامدش حال نباتی بیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سچے آل	خاصہ در وقت بہار و ضمیراں
ہمچنین تسلیم تا تسلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و رفت
عقلہاے اولینش یاد نیست	ہم ازین عقلش تحول کردنی رست
تا رہ زین عقل چہ سر مطلب	صد ہزاراں عقل بنید بوالعجب
گرچہ خفہ گشت و ناسی شد ز پیش	کے گزاردنش دراں نسیان خیش

باز ازاں خواہش بر بیداری کشند      کز کند بر حالت خود ریشخند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہباً اور حکمت و دہنوں طرح سے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ادریشخند انسان کو خلائق خاک پیدا کیا پھر بننے

طینِ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ اسکو ایک سین مقام میں نطفہ بنایا،

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُمِضَّةً فَخَلَقْنَا الْمُمِضَّةَ عِظًا مَا لَكَ شُكٌّ ۝ پھر بننے نطفے کو خون کی پٹھکی بنایا پھر اسکو گوشت کا ٹھکڑا

مُمِضَّةً فَخَلَقْنَا الْمُمِضَّةَ عِظًا مَا لَكَ شُكٌّ ۝ بنایا، پھر ٹھکیاں بنائیں، پھر ٹھکیوں پر گوشت چڑھایا

الْعِظَامَ حُكْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۝ پھر بننے اسکو ایک سری مخلوق بنایا (یعنی حیوان) بالاتر

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے۔ ڈارون کی تھیوری کو موافق انسان چھ آدمی

بنائی حیوانی سبالتیں گزری ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح انسانی کا قائل

نہیں، اس بنیادہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع

خیال کرتا ہے جس طرح گھوڑا، ہاتھی، بشیر، بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہو کہ انسان پہلے جادو تھا۔ جادیت کے فنا ہونے کے بعد

بنات ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان۔ تو اس میں کوئی استبعاد نہیں معلوم

ہوتا کہ یہ حالت بھی فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی

یا معاد یا قیامت ہے۔ کسی خیر کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے

لہٰذا ان آیتوں کو علیٰ سبیل العلم نے مولانا کے اشارہ مذکور بالا کی شرح میں لکھا ہے امانتے مولانا کے نحوی کی کھٹ پڑتے لکھا ہے

لیکھ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لئے ضرور ہے کہ موجودہ صورت  
فنا ہو جائے۔ مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی  
کے عجیب و غریب اراج کے لئے فنا اور نیستی ضرور ہے پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں  
میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں

لوح را اول بشوید بے وقوف	نار ان پہلے تختی کو دھوتا ہے تب
انگہے برے نوید او حروف	اُس پر حرف لکھتا ہے تختی کے دھونے
وقت شستن لوح را باید شناخت	کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اُس کو
کہ مرا آں دفترے خوانند ساخت	ایک قبر بنائیں گے جس کے مکان کی
چوں اساس خانہ تو آگفتند	بنیاد ڈالیں گے تو پہلی بنیاد کو کھود کر
اولیں بنیاد را برے کنند	گرا دیں گے پہلے زمین سے مٹی نکالتے
گل برآزند اول از قعر زمین	پس تب صاف پانی نکلتا ہے نکھتے
تا برآختر برکشی مائے معین	کیلئے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے
کاغذے جوید کہ آں نوشتہ نیست	بیچ اُس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو
تخم کار و مومضے کہ گشتہ نیست	بن بونی ہوتی ہے بستی نیستی ہی میں
ہستی اندر نیستی تو اں نمود	دکھلائی جاسکتی ہے۔ دو تہمند لوگ
مال داراں برقیہ آرزو نمود	فیقروں پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

تو ازاں روزی کہ دہست آمدی	تم جس دن سے کہ وجود میں آئے
آتش، یا خاک، یا بادی بُدی	پہلے آگ، یا خاک، یا ہوا تھے
گر یہاں حالت ترا بودی بقا	اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی
کے رسیدی مگر ایں ارتقا	تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہو سکتی
از مبدل ہستی اول مانند	بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی
ہستی دیگر بجائے او نشانہ	اور اسکی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی
بچھینیں تا صد ہزاراں ہستا	اسی طرح ہزاروں ہستیاں باقی چلی جائیگی
بعد یکدیگر، دوم بہ زابتدا	کیے بعد یکدیگر، اور پہلی پہلی سے بہتر ہوگی
ایں بقا ہا از فنا ہا یافتی	یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے
از فنا پس رو چہا بر تافتی	پھر فنا سے کیوں ہی چراتے ہو ؟
زاں فنا ہا چہ زیاں بودت کہ تا	اُن فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہونچا
بر بقا چسپیدہ اے بے نوا	جو آب بقا سے چمٹے جاتے ہو
چوں دُوم از اولیت بہتر ست	جیسے سری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جو ی و مبدل را پرست	تو فنا کو ڈھونڈو، اور انقلاب کنندہ کو پوجو

صد ہزاراں حشر دیدی امی غنود  
تاکنوں ہر لحظہ از بدو وجود  
از جادوی بخیبر سوے نا  
وز تما سوے حیات و ابتلا  
باز سوی عقل و تئیزات خوش  
باز سوی خالج این پنج و شش  
در فنا با ایں بقا دیدہ  
بر بقاے جسم چوں چفسیدہ  
تازہ می گیر و کمن رومی سپار  
کہ ہر اسالت افزون ست از سپار  
تم سیکڑوں فتم کے حشر دیکھ چکے  
ابتدا سے وجود سے اس وقت تک  
پہلے تم جہاد تھے، پھر تم میں قوت منو  
پیدا ہوئی، پھر تم میں جان آئی  
پھر عقل و تئیز، پھر حواس  
خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے  
جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دکھیں  
تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو  
نیا لو اور پرانا چھوڑ دو، کیونکہ  
تمہارا ہر سال پارسال سے اچھا ہے

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا  
ہے کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے انسان  
دو چیزوں کا نام ہے جسم اور روح، روح کو سائنس والے کو مصطلح مضمول میں تسلیم نہیں کرتے  
لیکن کم از کم انکو ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں دو چیزیں  
پائی جاتی ہیں مادہ مثلاً خاک پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ انسان انہی دونوں  
چیزوں کا مجموعہ ہے جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے، اور چونکہ سائنس سے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت بھی فنا نہیں ہو سکتی



اسلئے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کر لے اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں اسلئے  
 محمد سے ملے بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ

(ہم نے آسمان اور زمین اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان میں ہیں بیکار نہیں پیدا کیا)  
 ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں بلکہ  
 عالم اپنی غرض خود آچکے، مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے  
 ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر سلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص ترتیب  
 اور نظام پایا جاتا ہے۔

گرنہ بے مینی تو وقت دیروقت	در عنان گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ دو گاہ و خراس	گردے گردند و مے دازند پاس
اخترا الہم خانہ خانہ مے روند	مرکب ہر سعد و نحس مے شوند
ابراہیم تازیانہ آتشیں	مینزد کہ ہاں جنیں بونے جنیں
برفلال دادی مبارک ایں سیمبار	گو شمشش مے دہد کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً  
 لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو۔ اور جب یہ

ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ نامکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو۔ کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

بیچ نقاشے نگار و بزین نقش  
کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش نگار بغیر کسی  
بے امید نفع بہر عین تش  
فائدہ کے صرف اسلئے کھینچے گا کہ وہ عمدہ تش  
بلکہ بہر ہیمان و کساں  
و نگار ہے۔ بلکہ وہ نقش نگار اس غرض سے  
کہ بہ فرجہ وار ہند از اند مال  
بیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب  
غم سے چھوٹیں۔ کیا کوئی کوزہ گر کوزہ کو  
بہر عین کوزہ نے از بہر آب  
صرف کوزے کیلئے بنایا گائیں پانی کیلئے  
بیچ کا سہ گر کند کا سہ تمام  
بنایا گیا۔ کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ  
بہر عین کا سہ نے بہر طعام  
بنایا گا کہ وہ پیالہ ہے نہیں بلکہ کھانے کیلئے  
بیچ خطا طے نوی خطاہ فن  
بنایا گیا۔ کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض  
بہر عین خطا نہ ہیہ خواندن  
تحریر کی غرض سے لکھتا گائیں بلکہ پڑھنے  
بیچ عقدے بہر عین خود نبود  
کیلئے لکھتا گا۔ دنیا میں کوئی معاملہ اپنے کیلئے  
ملکہ از بہر مقام رنج و سود  
آپ نہیں کیا جاتا بلکہ اس غرض سے کیا جاتا  
بیچ نبود منکرے گرسنگری  
ہے کہ اس کی فائدہ ہو۔ کوئی شخص کسی  
منکرے اش بہر عین منگری  
پر صرف اعتراض کی غرض سے اعتراض نہیں کرتا

بل برائے قہر خصم اندر حسد  
بلکہ بات تو یہ غرض ہوتی ہو کہ حریف مغلوب  
یا فردنی جستن و اظہار خود  
ہو جائے یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے  
پس نقوش آسمان ہم زمیں  
تو یہ حکمت کے خلاف ہے، آسمان و زمین  
نہیں حکمت کہ بود ہر ہمیں  
کے نقوش آپ اپنے لئے ہوں +

اس دعویٰ پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے۔  
وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام  
تم نے کیوں کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اس کی مقتضی ہے کہ ہم  
کسی کام کو بغیر غرض اور فائدے کے تصور نہیں کر سکتے۔ ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض  
آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

زراں ہے پرسی چرا ایں می کنی  
تم جو پوچھا کرتے ہو کہ کیا تم کیوں کیا تو اسی  
کہ صورت زیت ست و معنی روشنی  
لئے پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورت  
ورنہ ایں گفتن چرا از ہر چیست  
رغین ہو، اور اسکی غرض گویا روشنی ہو، نور  
چونکہ صورت بہر عین صورتی ست  
ایں چرا گفتن سوال از فائدہ ست  
خبر برائے ایں چرا گفتن بدست  
از چہ رو فائدہ جوئی لے ایں  
”کیوں“ کہنا فضول تھا، اگر صورت صرف صوت  
کا غرض ہے ہوتی، ”کیوں“ کہنا غرض کا دریا کرنا  
ہے۔ ورنہ بیکار اور بے مقصد ہے، اگر کوئی چیز  
اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے۔

چوں بود فائدہ ایں خوہیں تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو  
 مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ  
 سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدے کے لئے پیدا کی گئی ہے  
 بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے، مثلاً ایک چیز کسی دوسری  
 چیز کے لئے مخلوق کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے لئے دھلم جڑ لیکن انسان کو ان  
 درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ بتا لگانا چاہیے کہ یہ  
 کہاں تک جا کر ختم ہوتا ہے، اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقشِ ظاہر ہر نقشِ غائب ست	وال برائے غائبِ دیگر بہ بست
تاسیم چارم - دہم برے شمر	ایں فوائد را بہتہ در نظر
ہمچو بازیمائے شطرنج اے پسر	فائدہ ہر لعب در ثانی نگر
ایں نہادہ بہر آں لعب نہاں	وال برائے آں آں بہر فلاں
بہچنین مے بین جہات اندر جہات	از پیسے ہم تارسی در برد و مات
اول از بہر دوم باشد چہاں	کہ شدن بر پایاے نزد باں
آں دوم بہر سیوم نے آں تمام	تارسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شہوت خوردن ز بہر آں متی	وال سنی از بہر نسل در روشنی
بہچنین ہر کس بہ اندازہ نظر	غیبِ مستقبل بہ بنید خیر و شر

چوں نظر بس کرد تا بد و وجود آخر و آغاز هستی رونمود

چوں نظر در پیش افکند او بدید آنچه خواهد بود تا محشر پدید

ہر کسے ز اندازہ روشندی غیب آیند بہ قدر صیقلی

ہر کس صیقل پیش کرد او پیش دید بیشتر آمد بر و صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بدادہ بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے۔ ایک چیز ایک شخص کے لئے مفید ہے، دوسرے کے لئے بیکار ہے اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے

در جہاں از یک بہت فائدہ است از بہت ہائے دگر بے فائدہ است

فائدہ تو گر مرافائدہ نیست مرزا تو چوں فائدہ است اندرے نیست

فائدہ تو گر مرانہود مفید چوں ترا شد فائدہ گیر لے مرید

و نرم زال فائدہ خرابن خُر مرزا چوں فائدہ است انورے مبر

صییت در عالم بگو یک نعمتے کہ نہ محروم اندازدے انتے

گا و حسد فائدہ چہ در شکر بہت ہر جاں ایکے قوتے دگر



## جبر و تدبیر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ وقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اس کا ثبوت پہلو مشکل ہوگا تو سببی میں کچھ وقت نہ ہوگی مثلاً روح، معاد، جزا و نزا لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پرپیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک محدث اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقے سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کر سکتا نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور بُرا ہونا بالکل بے معنی ہوگا کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں ان کو نہ مدح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم۔ دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے؟ اور یہ ایک کام سے باز رہتا ہے؟ انسان میں خدائے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جس کو ہم ارادے سے تعبیر کرتے ہیں یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے انسان میں ایک در قوت ہے جس کو ہم قوت

اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایک کام سے باز رہنا جب کوئی بڑا کام ہم کرنا چاہتا ہو  
 ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے۔ اگر قوت ارادی فطرۃً قوت اجتنابی  
 سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے۔ اب غور کرو  
 کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے۔ قوت ارادی، اور قوت اجتنابی  
 دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ان قوتوں کے  
 زور کا نسبت کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے، موقع کا پیش آنا جس کی وجہ سے قوت  
 ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو  
 نتیجہ ہوگا اسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیئے۔ فرض کرو کہ ایک شخص کے سامنے کسی  
 نے شراب پیش کی۔ شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا طور پر ساتھ ہی قوت اجتنابی  
 بھی برسر کار آئی لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً اس شخص میں کمزور تھی، قوت ارادی کا مقابلہ  
 نہ کر سکی نتیجہ یہ ہوا کہ اُس شخص نے شراب پی لی، یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا  
 اس لئے انسان اس کے کرنے پر مجبور تھا

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ انھوں  
 انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود  
 میں آتے ہیں اس لئے انسان کو اُن سے کسب کا تعلق ہے لیکن کسب محض ایک  
 مہل لفظ ہے جس کی کچھ تعبیر نہیں کیجا سکتی۔ اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے

کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کیا جاسکتی۔ مسلم البشوت میں ہے کہ کسب اور جبر تو ام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو جبر یہ قدریہ دونوں غلطی پر ہیں لیکن ان دونوں کو نسبتاً دیکھا جائے تو قدریہ کو جبر یہ پر ترجیح ہے۔ کیونکہ اختیار مطلق بدامت کے خلاف نہیں اور جبر مطلق بدامت کے خلاف ہے۔ اس قدر ہر شخص کو بدانتہ نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے باقی یا امر کہ یہ اختیار خدائے دیا ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے بدیہی نہیں۔

شکر حس نیست آل مردتہ فعل حق حصے نباشد لے پسر  
شکر فعل خداوند جلیل ہست در انکار مدلول لیل  
دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھاتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہے لیکن آگ نہیں دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپسے آپ پیدا ہو گئی ہے کوئی اُس کا خالق نہیں دوسرا کہتا ہے کہ دنیا ہی سرے سے نہیں۔ تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ الحق کون ہے۔

آل بگوید و دوست و مارنے نور شمی نہ ز شمع روشنے



وہیں ہمے بیند معین نار را  
 نیست مے بیند چئے انکار را  
 دامنش سوز و گوید نار نیست  
 جامہ اش درو گوید بار نیست  
 پس تسفط آدایں دعوئے جبر  
 لاجرم بر تر بود زیں روز گبر  
 گبر گوید بہت عالم نیست رب  
 یار بے گوید کہ نبود مستحب  
 وہیں ہمیں گوید جہاں نیست ہیج  
 بہت سونسطائی اندر ہیج  
 جملہ عالم مقدر اختیار  
 امر و نہی ایں بسیار و آں میا  
 وال ہمے گوید کہ امر و نہی لا است  
 جس حیواں اقرست آل نبق  
 اختیار  
 زانکہ محسوس است مارا اختیار  
 خوب مے آید بر تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانے میں جو عقیدہ تمام اسلامی  
 ممالک میں پھیلا ہوا تھا وہ جبریت تھا۔ کیونکہ اشاعہ کا عقیدہ درحقیقت جبریت کا دوسرا  
 نام ہے۔ چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو ثابت  
 کیا ہے اس پر بھی شکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جس میں  
 سیکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے۔ یہ کتاب اس وقت ہمارے  
 پیش نظر ہے۔

باوجود اس کے مولانا روم کا عام عقیدے سے الگ روش اختیار کرنا ان کے

کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اس کے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہم آگے چمکے نقل کریں گے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ متکثرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں پہلے انکا جواب دیا جائے جیر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ماشاء اللہ کان وما لہ لیشاء لہدیکن  
یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔  
مولانا نے اس کا جواب یہ دیا۔

قول بندہ ایش شاء اللہ کاں	بہر آں نبود کہ تنسیل شود آں
بہر تخریض ست براخلاص وجد	کاندراں خدمت فزوں تسمتد
گر بگویند آنچہ می خواہی تو راو	کار کارست حسب مراد
انکہ از تنیل شوی جائز شود	کانچہ خواہی دانچہ جوی آں شود
چوں بگویند ایش شاء اللہ کاں	حکم حکم اوست مطلق جاوداں
نہ پس چرا صد مرہ اندر درواو	بر گردی مہند گانہ گرداو
گر بگویند آنچہ می خواہد وزیر	خواست آں اوست اندر اریو
گردا گرداں شوی صد مرہ زود	تا بر نیزد بر سر ت احسان جود
یا گریزی از وزیر و قصر او	ایں نباشد جستجو و اضراو

مرام آں فلاں خواجہ بست ہیں چسیت یعنی باخیز او کمتر نشیں

چونکہ حاکم اوست اور اگر ولس غیر اور انیست حکم دسترس

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جدوجہد کی ترغیب کے لئے ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لئے جہاں تک ہو سکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہئے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تمنا ہے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائیگا بلکہ اس کا سرشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اس لئے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی کہ نجات اور حصول مقاصد تمنا ہے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کر لو گے۔ بلکہ اس کے لئے نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جفت لقلعہ بٹھو کاٹن یعنی جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے یہ طے ہو چکا کہ ہر چیز کا سبب ہے۔ یہ طے ہو چکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں۔ یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیکی ہوگا

اور ہدی کا بدر۔

بہچنین تاویل قد جفت لقسلم  
 پس قلم بنوشت کہ ہر کار را  
 بحر وی جفت القلم کج آیدت  
 چوں بہ دزدی ست شد جفت القلم  
 ظلم آری مدبری جفت لقسلم  
 ملکہ آں معنی بود جفت لقسلم  
 فرق بہادام میان خیر و شر  
 بادشاہے کہ پیش تخت او  
 فرق نکند ہر دو یک باشد برش  
 ذرہ اگر چہر تو انستروں شو  
 معنی جفت لقسلم کے ایں بود  
 بل جفا را ہم جفا جفت لقسلم  
 یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لئے جو  
 دلائل قائم کئے ہیں انکی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔  
 ۱۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے، اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی

شخص اس سے انکار کرے لیکن اس کے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر طلق غصہ نہیں آتا لیکن اگر کوئی شخص اُس کو پتھر کھینچ مائے تو اس شخص پر اس کو سخت غصہ آگیا کیوں؟ صرف اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر ز سقہ خانہ چو بے لب کند	بر تو افتد سخت مجروح کند
بیچ خشم آیدت بر جو ب سقہ	بیچ اندر کین او باشی تو وقت
کہ چار برین زد دو دست شکست	یا چار برین قنادو کرد پست
وانکہ قصد عورت توئے کند	صد ہزاراں خشم از تو سرزند
در بیاید سیل درخت تو بزد	بیچ با سیل آ در دیننی خرد
گر بیاید باد و دستارت ربود	کے ترا با باد دل خشمی نمود
خشم در تو شد بیان اختیار	تا نہ گوئی جبر یا نہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے مسئلہ سے واقف ہیں۔ کوئی شخص اگر ایک کتے کو دُور سے پتھر کھینچ مائے تو گو چوٹ پتھر کے ذریعہ سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے شمرن نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا اس لئے وہ قابل

الزام نہیں جس شخص نے باختیار اذیت دی وہ مواخذے کے قابل ہے۔

بر تو آرد حملہ گردی منشتی	بمچنین گریہ سگے سنگے زنی
آں شتر قصہ زندہ مے کند	گر شتر بال اشترے رامے زند
لپن فختاری شتر بردہ ست بو	خشم اشتر نیست با آن چو با و
ایں مگوئے عقل اسان شرم دار	عقل حیوانی چو دانست اختیار
آں خورندہ چشم بر بندہ ذر لوند	روشنست ایں لیک از طبع سحر
رو بہاری کی کند کہ روز نیست	چونکہ کلی میل آں ناں خونست

۲۔ انسان کے تمام افعال اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے، ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں، کسی کام سے روکتے ہیں، کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں، کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں۔ یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل فاعل فاعل فاعل کرتے ہیں۔

ایں دلیل اختیار ست اے صنم	اینکہ فرداں کنم یا این کنم
زا اختیار خویش گشتی مہدی	وال پشیمانی کہ خوردی ز بدی
امر کردن سنگ مرمر اکہ دید	جملہ قرآل امر و نہی ست و عید
با کلونخ و سنگ خشم و کیں کند	بیج و نامیج عاقل ایں کند
خشم چوں ایدت بر مجرم دار	غیر حق را اگر نیاشد اختیار

چوں ہے خالی تو ندال برعدو      چوں ہے مینی گناہ حیرم او  
 بیچ خشے آیدت برچوب سفت      بیچ اندر کیں او باشی تو دقت

۳۔ جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے، اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے۔ مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے۔ وہ یہ کہ جو چیز جس چیز کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی۔ صناع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو صناع کی قوت فاعل آلہ کو اختیار نہیں بنا سکتی جسکی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جماد کی ذاتیات میں ہے اس لئے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح صناع کا اثر آلہ سے جمادیت کو سلو نہیں کر سکا اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا۔

قدرت تو برجمادات از نیرد      کے جمادی را از انہا نفی کرد

قدرتش بر اختیارات آنچنان  
نفی نکند اختیائے راز  
چونکہ گفتی کفر من خواہ نیست  
خواہ خود را نیز تم میدان کہ هست  
زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست  
کفر بخیر آتش تناقض گفتنی است

اخیر و شعروں میں نہایت لطیف پرلے میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار میں نہ تھا بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا۔ کافر ہونا ہی اُس کی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمدتاً بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست  
کفر بے خواہش تناقض گفتنی است

## تصوّف

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی کا اصلی موضوع شریعت کے اسرار اور طریقت و حقیقت

۱۔ تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ کہ میں اس کو چھ سے بالکل نااہل ہوں



کے مسائل کا بیان کرنا ہے۔ اس لئے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں۔ ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے ذکرِ پنجم کے دیباچہ میں یہ لکھی ہے۔

”شرعیات ہچوں شمع است کہ راہ مے نماید چوں در راہ آمدنی اس فتن تو طریقت است و چوں بہ مقصود رسیدی اس حقیقت است“

”حاصل آنکہ شریعت ہچوں علم کیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن دار و دوس را در کیا مالیدن، و حقیقت زرشدن مس“

”یا مثال شریعت ہچوں علم طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علم طب و دار و خوردن و حقیقت صحت یافتن۔“

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا یہ شریعت ہے، دوا استعمال کی یہ طریقت ہے مرض سے افادہ ہو گیا یہ حقیقت ہے۔ حاصل یہ کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل ہے حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے اقرارِ زمانی، اعتقادِ قلبی، تزکیہِ اخلاق، اعمال یعنی اوامر و نواہی۔

اعتقاد تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے۔ تقلید سے، استدلال سے، کشفِ محال سے پہلی دونوں قسموں کو شریعت کہتے ہیں، یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائے گا کہ اسکو شرعی اعتقاد حاصل ہے تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں لیکن امتیازاً ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ

یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔  
 اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں ان کا نام شریعت  
 ہے لیکن محض احکام کے جانتے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا۔ علمائے ظاہر اخلاق  
 کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود ان کے اخلاق پاک  
 نہیں ہوتے۔ یہ مرتبہ مجاہدات فنا فی نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت  
 ہے تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔  
 اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متماثل چیزیں نہیں بلکہ دونوں  
 میں جسم و جان، جسد و روح، ظاہر و باطن، پوست و مغز کی نسبت ہے۔  
 تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے۔ علم عمل عقائد میں جن مسائل سے  
 بحث کی جاتی ہے ان میں ذات و صفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں تصوف  
 میں بھی انہی مسائل سے بحث ہوتی ہے لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور  
 طرح پر بیان کی جاتی ہے، چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئیگی۔ یہی حصہ تصوف کا علمی  
 حصہ ہے، لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی ماہ الاشیاء ہے یہ ہے کہ  
 اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقے سے مختلف ہے۔ تمام حکما اور علما کے نزدیک  
 ادراک کا ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ تخیل حس مشترک وغیرہ ہیں۔

۱۔ یہ تفصیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے ۱۲

لیکن ارباب تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے حضرات صوفیہ کا دعوایہ ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حالت پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں۔ امام غزالی نے اس کی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے جس میں نملوں اور جدولوں کے ذریعے سے باہر مانی آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری ہیں لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارے کی طرح پانی اُچھلتا ہے اور حوض میں آتا ہے یہ علم باطن ہے۔ یہی علم ہے جس کو علم لُحْنٰی اور اَوْثَرِیٰ و علم غیبی کہتے ہیں، اور یہی علم ہے جو انبیا اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیا اور اولیاء میں فرق یہ ہے کہ انبیا میں علم نہایت کامل، اور فطری ہوتا ہے یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف اس کے اولیاء کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجی کو کسی خاصے سے محسوس کرتا ہے، پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا ہے جس کو کلی کہتے ہیں، پھر انہی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلاً سے سیکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد

حواس ہی ہوتے ہیں۔ اس کو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ یکساں ہو جاتا ہے اسلئے حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔ حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ ع ذوق ایں بادہ نہ دانی بخدا تانہ حشری

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے جب تک اس طریقے کا تجربہ نہ کیا جائے اس کے انکار کرنے کی وجہ نہیں، یا مہر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جن کو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا اور اور لوگ صرف اُن کی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی قیاس پر حبیب سیکڑوں بزرگ جن کے فضل و کمال، صدق و دیانت دقت نظر اور حدیث ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، مثلاً حضرت بایزید بسطامی، سلطان ابو سعید امام غزالی، شیخ محی الدین اکبر، شیخ سعدی، ملا نظام الدین، شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جدا گانہ چیز ہے تو ان کی اس شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے سیکڑوں ایسے علما گزرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا لیکن جب وہ اس کو چھ میں آئے اور خود ان پر وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اس

کے معترف بن گئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اس لئے مولانا نے اس کو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کا اس سے منکر ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا ان کے سمجھنے سے قاصر ہے چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اسکے متعلق شنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں

آنند دل چوں شو مصافی و پاک	نقشبہ بینی بروں را آب خاک
پنج حصے بہت جزایں پنج حص	آں چو زرِ سرخ و ایں حسہا چوس
لے بردہ رخت حسہا سو غیب	دست چوں سی برول در حجب
توز صید منبع شربت مے کشتی	ہر چہ اں صد کم شود کا ہد خوشی
چوں بچو شیدازوں چشمہ سنی	زاجنداب چشمہا گرد می غنی
قلعہ را چو آب آید از بروں	در زمان امن باشد بر قروں
چونکہ دشمن گرداں حلقہ کند	تا کہ اند خون شاں غرقہ کند
آب بیروں را بردند آں سپاہ	تا نباشد قلعہ را زانہا پناہ
آزماں یک چاہ شوری اندول	بہر صبح چون شیریں در بروں
علم کاں نبو ز ہو بے واسطہ	آں پناہد بچو رنگ ماضطہ
ہمچو موسیٰ نوز کے ماند زجیب	سخرہ استاد و شاگرد کتیب

خویش را صافی کن از اوصاف خود  
 مبنی اندر دل علوم انبیا  
 بے کتابی بے معید و اوستا  
 بلکہ اندر مشرب آب حیات  
 نے ز تکرار و کتاب نے ہنر  
 پاک دزد و حرص و کینہ ہا  
 صورت بے منتہا را قابل است  
 آنہ دل است در مضمون حب  
 بے حجابی مے نسا ید و بر  
 گوش و بینی چشم می تاند شن  
 چشم گرد و موبوے عارفان  
 ورنہ خواب اندر نہ دیدی کس صور  
 نسبتش بخشد خلاق و دود  
 صیقلی کن صیقلی کن صیقلی  
 اندر او ہر سو طبع سیمبر  
 صیقلی آن تیرگی از دے زدود  
 صیقلش کن زانکہ صیقل گیرہ است  
 خویش را صافی کن از اوصاف خود  
 مبنی اندر دل علوم انبیا  
 بے صحیحین احادیث و رواۃ  
 رومیان آن صوفیانہ لے سپر  
 لیک صیقل کردہ انداں سینہ ہا  
 آن صفائی آنہ وصف است  
 صورتے بے صورتے بے غیب  
 تا ابد ہر نقش نو کا مدبراو  
 پس بدانکہ چونکہ رستی از بدن  
 راست گفتست آن شیریں زباں  
 علت دیدن مداں پیہ لے سپر  
 نور را با پیہ خود نسبت نہ بود  
 پس چو آہن گر چہ تیرہ سیکلی  
 تادلت آئینہ گرد و پر صور  
 آہن ارچہ پیہ بے نور بود  
 گر تن خاکی غلیظ و تیرہ است

تا درواشکال غیبی رود ہد      عکس حورئی ملک مریے ہمد  
صیقل عقلت بدلادہ است حق      کہ بدای روشن شود دل را ورق

## توحید

### وحدة الوجود

باد وحدت حق ز کثرت خلق چہ با      صدیے اگر گرہ زنی ثرت کیست  
علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور  
خدا نہیں نہ خدا کی ذات و صفات میں کوئی اور شریک ہے۔ لیکن تصوف کے لغت  
میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی  
ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں۔ یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا  
ہی ہے۔ اسی کو ہمہ اوست کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے  
لیکن اسکی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الحاد  
سے مل جاتا ہے۔ اسلئے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا  
سلسلہ کائنات سے بالکل الگ ایک جدا گانہ ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک خدا  
سلسلہ کائنات سے الگ نہیں۔ اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اسکی

تعبیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقے کے نزدیک خدا وجود مطلق اور سہی مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چوہست مطلق آمد و عبارت بہ لفظ من کنند ازے اشارت  
جس طرح جنابا و روح مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن حقیقت ان کا وجود  
بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفت موج و کف و گرداب ہما دریاست  
یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ جناب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے۔ اس لئے ایک  
اونکتہ داں نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

باوحدت حق ز کثرت خلق چہ یک  
صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ کیست  
دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں اُن کا وجود اگرچہ دھاگے سے متمایز نظر آتا ہے  
لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا اگرہ کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے  
دوسرے فرقے نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دیے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ  
پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن واقع میں اس کا کوئی وجود  
نہیں جو کچھ ہے آدمی ہی ہے۔ اسی طرح اصل میں ذات باری موجود ہے۔ ممکنات  
جس قدر موجود ہیں سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اس کو توحید شہودی کہتے ہیں



وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حجاب اور مہج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سایے کو انسان نہیں کہہ سکتے۔ وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو تصور کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہئے۔

(۱) خدا قدیم ہے

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اس لئے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

(۳) عالم حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا اور چونکہ عالم حادث ہے اس لئے اس کی بھی علت نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادے کا تعلق حادث ہے اس لئے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے یا ارادے کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو

کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لئے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اب یہ سلسلہ اگر الی غیر الہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے تنگیں اور ارباب ظاہر کو انکار ہے۔ اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھیکا، قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئیگا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے۔ اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

۱۔ عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں، یہ محدوں اور دہریوں کا مذہب ہے

۳۔ عالم قدیم ہے، لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے

مظاہرہ کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم

نہیں آتا۔ کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جدا گانہ

چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ

کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی

اس کے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم

کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اولیٰ آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے ہوا کا اول ہوا کا آخر ہوا الظاہر ہوا الباطن۔

مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

گر نزاراں اندیک کس بیش نیست	بہ خیالات عدواندیش نیست
بحر وحدانیت جفت ز موج نیست	گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پچ پیچ	لیکا با حول چه گویم سیج پیچ
اصل بیند دیدہ چوں گسل بود	دو ہجے بسند چو مردا حول بود
چونکہ جفت احولا نیم لے شبنم	لازم آید شہ کا نہ دم زدن
ایں دوئی او صاف دید احوال است	وز نہ اول آخر آخر اول است
کل شیء ما خلا اللہ باطل	ان فضل اللہ غنیم باطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب ہوتا ہے کہ ذات باری اور ہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے۔ مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کو ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آ سکتا نہ کیف و کم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اقصائے بے تکلف بے قیاس      ہست رباناس را با جاناس  
مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے بصارت کو روشنی سے خوشی کو  
دل سے غم کو جگر سے خوشبو کو شامہ سے گویائی کو زبان سے ہوا پرستی کو نفس سے شجاعت  
کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بے چون و بیگون ہے۔ اسی طرح خدا  
کو ممکنات سے جو نسبت ہے وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر ایں جاں یا بدن پرستہ است      بیخ ایں جاں یا بدن مانستہ است  
تاب نور چشم با پیہ است جفت      نور دل در قطرہ خون نہفت  
راکھ در الف <sup>مولانا</sup> منطق درساں      لہو و نفس و شجاعت درجاں  
شادی اندر گردہ <sup>مولانا</sup> عشم در جگر      عقل چوں شمعے درون مغز سر  
ایں تعلقمانہ بے کیف ست چوں؟      عقلہا در دانش چوں نے زبول  
ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

قریبے چون ست عقلت را بہ تو      نیست از پیش پس و سفل و علو  
نیست آن جنبش کہ در اصبح تراست      پیش اصبح یا پس یا چپ تراست  
وقت خواب مرگ از نئے مے رود      وقت بیداری تریش مے شود  
نور چشم و مردک در دیدہ است      از چہ رہ آید بغیر شش شش ہست  
ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں۔

بے تعلق نیست مخلوق بہ او  
 زانکہ فصل وصل نبود و رمیاں  
 ایں تعلق را خرد چوں پے برو  
 بے جہت دال عالم امر و صفات  
 بے جہت دال عالم امر لے صنم  
 جاں تبو نزدیک و تو دوری ازو  
 آنکہ حق ستا قرب از جبل الوریہ  
 آل تعلق سہست بچوں لے عمو  
 غیر فصل وصل نندیشد رگماں  
 بستہ فصل ست وصل ستا این خرد  
 عالم خلق ست جہتا و جہات  
 بے جہت تر باشد آمر لاجرم  
 قرب حق را چوں بدانی لے عمو  
 تو گفتی تیر فکرت را بعید

نکستہ، مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لئے جو تشبیہی آج یورپ کے بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہے حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزیں محسوس ہوتی ہیں۔ مادہ۔ قوت اور عقل (وژوم) عقل تمام اشیاء میں اسی طرح جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں جان۔ اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔ غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے وہی خدا ہے جس طرح انسان باوجود متعدد اعضاء ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزے کے شے واحد ہے۔ اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

مقامات سلوک | تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً شاہد، فکر، محبت  
بقا، فنا، الفنا، جہد، توکل وغیرہ ان سب کو مولانا نے شنوی میں نہایت سلی  
اور خوبی سے لکھا ہے لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریباً کے بجائے خود  
تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائے گا۔ اس لئے ہم نمونے کے طور پر صرف ایک  
مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں یہی مقام  
ہے جسکی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر اپنا الحق کا خطبہ پڑھا تھا۔ جو لوگ سرے سے تصوف  
کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون  
نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا۔ صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے  
دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ بہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور شخص کا جو فرق ہے  
وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں فنا  
تفہیم کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے غرر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

مولانا نے اس نکتے کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے تفصیل اسکی حسب ذیل ہے  
لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے یعنی  
جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو  
تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے اسکو صفات نظر

آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پردہ تقدیر سے ہوتا ہے جس طرح کٹ پتلیوں کے تماشے میں جس شخص کی نظر تاروں پر ہوتی ہے اُس کو نظر آتا ہے کہ تتلیاں گوسیکڑوں طرح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن ان کو فی نفسہ حرکت میں مطلق خل نہیں ہے بلکہ یہ تمام کشتے اس کے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک چھپے باز گیر کے اشاروں پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو جانتے سب ہیں لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے، بلکہ رفتہ رفتہ اس کی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضاۓ الہی پر چھوڑ دیتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گزرتی ہے، بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے۔ ستارے میرے ہی گننے کے موافق چلتے ہیں، زمین میرے ہی حکم سے دانے اُگاتی ہے، بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں۔ سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے اس لئے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فنا کی حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹائے اور ذات الٰہی میں فنا ہو جائے۔ یہی مقام ہے جس میں منصور نے انا الحق اور حضرت بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم شانی کہا تھا اور اس حالت میں ایسا کتنا محلِ الزام نہیں۔

محمود شہسری نے اس نکتے کو ایک نیا تہ عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں:-

روا باشد انا الحق از درختے چرا بنود۔ روا از نیک بختے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدا ہی تھی لیکن اُس سے آواز آئی کہ انا ربک۔ یعنی میں تیرا خدا ہوں جب ایک درخت کو خدائی کا دعویٰ اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا۔ تو انسان جو قدرت الہی کلب سے بڑا منظر ہے ایک خاص مقام پر پہنچ کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان جب کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو لوہر الہی جس شخص پر چھا جائے اس کی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چوں پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد۔ وصفت مردی

ہر چہ گوید آل پری گفتہ بود نہیں سرے نہ زال سرے گفتہ بود

خوے اور فتہ پری خود او شدہ ترک بے الہام تازی گوشہ

چوں بخود آید نہ داند یک لغت ق چوں پری را بہت این ذات و صفت

پس خداوند پری آدمی از یرمی کے باشد پیش آخر کی

چوں پری را این دم وقا نول بود کردگار آل پری خود چوں بود



اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی  
پڑستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے  
در سخن پردازد از نوبیا کہن      تو بگوئی "باوہ گفت ستایں سخن"

باوہ راسے بودایں شر و شور      نور حق نہایت ایں فرہنگ زور  
گرچہ قرآن از لب پیوست      ہر کہ گوید حق گفت او کافر است

مولانا نے ایک در مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم  
کیا جاتا ہے اور سرخ ہو کر آگ کا ہر رنگ بن جاتا ہے، تو گودہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن  
اس میں تمام خاصیتیں آگ کی پائی جاتی ہیں، یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ تو گیا  
فنا فی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

وہا کہ بن مجرنگ آتش است      ز آتشے مے لافہ و خاش و شست

چوں بہرخی گشت بچوں ز کال      پس انا النار است لافش بے زباں

شد ز رنگ طبع آتش محشم      گوید اوسن آتش من آتشم

آتش من گزرا شک ست و ظن      آزمون کن ست بزن بزن

آتش من بہ تو گشت مشتبه      رہے خود بریوے من یکم بنہ

آدمی چوں نور گیرد از خدا      بہت سجود ملائک ز اجتبا

اسی مسئلے کو ایک اور پیرائے میں ادا کیا ہے۔

نانِ مردہ چوں حریفِ جاں بوڈ  
 زندہ گردِ نانِ عینِ آں شود  
 دُرنگ زارِ اخیرِ مُردہ فتاد  
 آں خریِ مردگی یک سو نہاد  
 ایں نمک زارِ حسبِ مِظاہرِ ہمت  
 خودِ نمک نے ایںسانی دیکر است  
 چونکہ یہ مقام یعنی فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے مولانا نے  
 بار بار مختلف موقوفوں پر اس کی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ  
 حاصل نہ ہو عشق اور محبت الٰہی نا تمام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید  
 سے تعبیر کرتے ہیں۔

چوں انا کے بندہ لاشد از وجود  
 پس چہ باشد تو بنیدیش لے جود  
 چوں بمردم از حواسِ بوالہ بشر  
 حق مرا شدِ سَمع و ادراک و بصیر  
 ہست مشوقِ آنکہ او یک تو بوڈ  
 میدروہم منتہایتِ اولود  
 تازمہرِ وارِ شکر تو نگذری  
 از گلِ وحدتِ کجا بوسے بری  
 صبغۃ اللہ ہست رنگِ ختم ہو  
 رنگہا یک رنگ گردند اندرو  
 طالبِ ست و غالبِ آں کردگار  
 کز رہستی ہا بر آرد اود مار  
 تا نہ داند غیر او در کار گاہ  
 مَن عیسا فان بریں باشد گواہ

نمکتہ با وجود اس کے کہ مولانا وحدت و جود کے قائل اور مقامِ فنا میں مستغرق تھے  
 تاہم ان کا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت

طاری نہ ہو اُس کو یہ الفاظ استعمال نہ کرنے چاہئیں چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آں انا بیوقت گفتن لعنت نست

وال انا دور وقت گفتن حرمت

عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اُس سے الگ ہے

جو عام علما اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے جس کے صلے کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جسکے بجانہ لانے سے سزا کا خوف ہے لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الہی اسکا باعث ہو۔ ابتدا میں کچھ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اس کو انعام یا صلے کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف یا طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اس کو مجبور کرتا ہے یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اس کو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را دریں رہ نیک و بد

ہمچنان بستمہ ہر حضرت مے کشد

چلہ در زنجیر بسیم و ابتلا

مے روند این رہ بغیر اولیا

مے کشند این راہ را بیگانہ و

جزو کسانے واقف اسرار کا

تاسلوک خدمت آساں شود	ہمدکن تانور تو خشاں شود
زانکہ مستند از فوائد چشم کور	کو دکاں رامے بری مکتب بنور
جانش از رفتن تنگنہ می شود	چوں شود واقف بہ مکتب میرود
چون دید از فرد کار خویش ہیج	مے رو و کودک بہ مکتب ہیج بیج
انگھے بے خواب گرد شب چو در	چوں کند در کیہ دنگے دست فرو
ایمیا طوعاً صفا بسرشتہ را	ایتیا کر ا مقلد گشتہ را
واں در گریبے غرض خود خلتے	ایں محب حق زیہر علتے
واں دگردل دادہ بہر ایں سیر	ایں محب دایہ لیک از بہر شیر
غیر شیر اور از درد لخواہ نے	طفل ساز حسن او آگاہ نے
بے غرض در عشق یکایہ بود	واں در خود عاشق دایہ بود
دقیر تقلید مے خواند بہ درس	پس محب حق تقلید بہ ترس
کہ از اعراض وز علتہا جدا است	واں محب حق زیہر حق کجاست

اسی بنا پر با بظاہر عبادات کے لئے اوقات معینہ کے پابندیں لیکن اہل دل کیلئے  
ہر وقت عبادت کا وقت انکے لئے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لئے بس نہیں کرتے

عاشقانش را صلوة و اُمول	نیچ وقت آمدن ساز مہنوں
راست گویم نہ بہ صدہ صد ہزار	نہ بیچ آرام گیر داک خسار

نیت ز رعنائِ انِ عاشقاں      سخت مستے سب جانِ عاشقاں

نیت ز رعنائِ طریقِ ماہیاں      زانکہ بے دریا نہ دارِ دانش و جاں

آبایں دریا کہ ہائل نقبہ ایست      باخارِ ماہیاں یک جہز ایست

یک دم سحرِ انِ بر عاشقِ جو سال      وصلِ سالے متصل پیشِ خیال

عشقِ مستے مستے مستے طلب      در پے علمِ انِ آں چوں روز و شب

بچکس باخویش ز رعنائِ نمود      ہیچ کس باخوہ نوبت یار بود

اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں علمائے ظاہر انکے ظاہری معنی لیتے ہیں لیکن صوفیہ ان کو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لئے بجائے الفاظ اور عنوان کے ہیں۔

مثلاً نماز کے لئے طہارت شرط ہے علمائے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو لیکن صوفیہ کے نزدیک اس کا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے

در شریعت بہت مکروہ لے کیا      شریعت میں اندھے کا امام ہونا

در امامت پیش کردن کور را      مکروہ ہے۔

کور را پر ہیز نمود از قدر      اسکی وجہ یہ کہ اندھا بنی سے بچ نہیں سکتا

چشم باشد اصل پر ہیز خد      کیونکہ پر ہیز اور احتیاط کا ذریعہ آنکھ ہے۔

کو ز ظاہر در نجاست ظاہرست  
ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے  
کو باطن در نجاست سرست  
لیکن لکا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے  
اسی نجاست ظاہر از آبے رو  
ظاہری نجاست پانی سے نائل ہو جاتی ہے  
واں نجاست باطن افزوں میشود  
لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے  
چوں نجس خواندست کا فر ا خدا  
خدا سے کافروں کو نجس کہا ہے  
آں نجاست نیست و ظاہر و را  
ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے

منعے تکبیر این است اے ایم  
کے خدا پیش تو ما قرباں شدم  
وقت بفتح الہ اکبر مے کئی  
ہمچنین در فوج نفس کشتنی  
در قیام این نکتہ ہا دارد جمیع  
وز خجالت شد و تا اندر رکوع  
قوت استادن از خجالت ماند  
باز فرماں مے رسد بردار  
در رکوع از شرم تسبیح بخواند  
از رکوع و پاسخ حق مے شمر  
باز فرماں مے رسد بردار

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز این خوش اشارتہا ہیں  
تا بدانی کال بخواب شد لقیں  
بچہ بیروں آرا از بیضہ ساز  
سر مزن چوں مرغ بے تعظیم و ساز

روزہ ارباب ظاہر کے نزدیک فائدہ کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک

اس کی حقیقت یہ ہے۔

ظاہری روزہ یہ کہ کھانا نہ کھایا جائے۔  
لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے ظہری  
روزہ دار نہ بند کر لیتا ہے کہ کوئی چیز نہ کھائے  
لیکن معنوی روزہ دار اٹھکھیں بند کر لیتا ہے  
کہ خدا کے سوا کسی طرف غفلت ڈالے۔ بلی بھی روزہ  
رکھتی ہے جو شکا کرنے کیلئے چپ چاپ لیٹ  
جاتی ہے اس غیال سے سیکڑوں تو کو کو آوی  
خواب کر دیتا ہے اور اہل جہود و صوم کو بدنام کرتا ہے

ہست روزہ ظاہر اس کا طعام  
روزہ معنی توجہ وال تمام  
اس میں ہاں بند کہ چیزے کم خورد  
واں مبنہ چشم و غیرے نگرود  
ہست گریہ روزہ دار اندر صیام  
خفتہ کردہ خویش بہر صید عام  
کردہ بد زین ظن کج صد قوم را  
کردہ بد نام اہل جود و صوم را  
حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں ؎

حج رب البیت مردانہ بود  
در جنائے اہل دل جب سے کند  
سجدہ گاہ جملہ است آنجا خداست  
نیست جز مسجد درون سرور اں  
اوز بیت اللہ کے خالی بود

حج زیارت کردن خانہ بود  
جاہلان تنظیم مسجد سے کنند  
مسجد کے اندر درون اولیاست  
آں مجازست اس حقیقت کے آخر  
صوتے کو فاعل و عالی بود

## فلسفہ و سائنس

اگرچہ علم کلام تصوف اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس لحاظ سے  
 مثنوی تمام تر فلسفہ ہے لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے  
 اور علم کلام و تصوف مذہب کے دائرے میں آگئے ہیں اس لئے فلسفہ کے عام اطلاق  
 سے یہ علوم مبتدا در نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں  
 جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مثنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا لیکن ان کا  
 دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل ان کی زبان سے  
 ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں  
 کے بغیر نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو  
 جبروں میں جا کر ختم ہوتی ہے۔ ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل مریج  
 کرتے ہیں جو ضمناً اور تبعاً مثنوی میں بیان کئے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام | یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں  
 اور اسی کشش کے مقابلے باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں  
 اس مسئلے کے متعلق تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے



لیکن لوگوں کو یہ سنکر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے  
ظاہر کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں۔

جلد اجزلے جہاں ال حکم پیش جنت جنت عاشقان جنت نیش  
سہست ہر خربے بعالم جنت خواہ راست بچوں کبرا و برگ کاہ  
آسمان گوز میں رام جبا با تو ام چول آہن و آہن رُبا  
اسی بنا پر زمین کے سلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔  
گفتہ اساکل حق ماند این خاکیں در میان این محیط آسمان

بھوجتہ یے سلق در ہوا نے پراسفل میرودنے برعلا  
آں حکیمش گفت کہ خذب سما از جہات شش ماند اندر ہوا  
چون متناطیس قہر بخیتہ در میان ماند آہنے آونختہ

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں اسلئے زمین نیچ میں سلق ہو کر رہ  
گئی ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ اگر متناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا  
اس طرح ٹھیک سطحیں رکھا جائے کہ ہر طرف سے متناطیس کی کشش برابر پڑے  
تو لوہا اوہڑیں لٹکارہ جائے گا یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدید کی رو سے یہ ثابت ہو رہے کہ جسم کی ترکیب نہایت چھوٹے  
ذرات سے ہے جن کو اجزلے دیکھنا ایسی کہتے ہیں ان ذرات میں بھی باہم کشش ہے

لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں اس لئے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورے میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے ان میں باہمی کشش نہایت قوی ہے، لکڑی کے ذرات میں کشش کم ہے بعض چیزوں میں کشش اور بھی کم ہوتی ہے، اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے تخلخل اور کاسٹ کے معنی بھی یہی ہیں یعنی اجزاء کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صراحت کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :-

میل ہر چرے پر چرے مے بند	زاتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہر کیے خواہاں گرا تہو خویش	از پئے تکیل فعل و کار خویش
درد گردوں راز موج عشق دل	گر نبودے عشق بقبرے جہاں
کے جمادی محو گشتے در نہات	کے فدائے روح گشتی نامیات
یکے بر جافسرے ہچوت بخ	کے بُدے پڑاں مجو یاں چول ملخ

مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح  
مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتی ہیں وہ